SÄCHSISCHE FORSCHUNGSINSTITUTE IN LEIPZIG
FORSCHUNGSINSTITUT FÜR INDOGERMANISTIK
INDISCHE ABTEILUNG

Nr. 4



INDO-IRANISCHE

QUELLEN UND FORSCHUNGEN

herausgegeben von Johannes Hertel

Heft 1: *Johannes Hertel*, Die Zeit Zoroasters

Heft 2: *Johannes Hertel*, Die Himmelstore im Veda und im Awesta .. ..

Heft 3: *Johannes Hertel*, Muṇḍaka-Upaniṣad

Heft 4: *Johannes Hertel*, Heimat und Alter des Ṛgvedas (noch nicht erschienen) .. ..

Heft 5: *Johannes Hertel*, Achaemeniden und Kayaniden .. ..

Heft 6: *Johannes Hertel*, Die arische Feuerlehre I

Die Sammlung wird fortgesetzt

H. HAESSEL · VERLAG
LEIPZIG

Die ersten drei Hefte der indologischen Abteilung des Forschungsinstitutes für Indogermanistik sind in Kommission bei Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstr. 53 erschienen. Die Hefte 1, 2, 3, 5 der I. I. Q. F. zählen nicht zu den Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
HEFT VI

DIE ARISCHE FEUERLEHRE

I. TEIL

VON

JOHANNES HERTEL

1925

LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.
Printed in Germany.

Vorwort.

Dieses Heft führt die Untersuchungen fort, welche mit der Abhandlung über das *bráhman*, Indogermanische Forschungen XLI, 185 ff., begonnen worden sind. Weitere Untersuchungen in der gleichen Richtung werden folgen.

Um verständlich zu sein, mußte ich bereits hier manches andeuten, was genauerer Ausführung und eingehenderer Begründung bedarf.

Nach dem in den vorhergehenden Heften der IIQF. Gesagten erübrigt sich eine Begründung meines Verfahrens, welches darin besteht, daß hier als Quellen ausschließlich die vedischen und die awestischen Texte selbst benutzt werden, daß die Untersuchung auf Grund der aus diesen Texten ermittelten Weltanschauung ihrer Verfasser geführt, und daß der Etymologie unter stetiger Vergleichung der awestischen und der vedischen Texte die gebührende Beachtung geschenkt wird.

Insbesondere sei betont, daß mir für die Bedeutungsansetzung nie, wie dem Altiranischen Wörterbuch so häufig, die mittel- oder gar die neupersische Bedeutung eines Wortes, sondern stets die durch die Etymologie bestätigte Grundbedeutung maßgebend gewesen ist, die sich in den in diesem Hefte behandelten Fällen als in den Texten überall noch lebendig erwiesen hat.

Der Beweis für die Richtigkeit des eingeschlagenen Verfahrens liegt darin, daß es eine einheitliche arische Weltanschauung erschließt. Jetzt erst werden die vedische und die awestische „Religion“ (richtiger gesagt: „Weltanschauung“) ihrem Wesen nach verständlich. Insbesondere fällt ein helles Licht auf die bisher völlig verkannte Lehre Zaraθuštras.

Selbstverständlich habe ich die dem Awestischen und dem Vedischen gemeinsamen Wörter und Begriffe zusammen

behandelt. Daß Bartholomae — um einige Beispiele aus dem vorliegenden Hefte zu wählen — die augenscheinliche Zusammengehörigkeit von *dhénā* und *daēnā*, *śávas*, *śava* und *savah*, *sava*, *śū* und *sū*, *śóka* und *saoka* einfach ignoriert, ist mir unverständlich.

In den eben angeführten wie in anderen Fällen hat der Glaube an die Parsentradition den Verfasser des Altiranischen Wörterbuchs an der Erkenntnis des Richtigen gehindert. Anstatt sich aus den Texten selbst, die er bearbeitet hat und die er interpretieren soll, ein klares und genaues Bild von den kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen der Verfasser des Awestas zu entwerfen, folgt er den Erklärungen der sāsanidischen Pseudogelehrten, die von dem im Awesta noch lebendigen arischen Weltbild keine richtigen Anschauungen mehr hatten, oder er trägt, was für die Interpretation noch viel verhängnisvoller geworden ist, christliche und modern europäische Begriffe in die alten Texte.

So entsteht denn in seinem Wörterbuch und in seiner und seines Schülers Wolff Awesta-Übersetzung ein Bild von der awestischen „Religion" und insbesondere von der Lehre Zaraθuštras, wie es unmöglich mit den Anschauungen in und mit der Natur lebender Hirtenstämme vereinbar ist.

Durch das Hereintragen christlicher Begriffe in das Awesta, dessen Weltanschauung von der christlichen vollkommen verschieden ist, haben es die Iranisten verschuldet, daß die Religionswissenschaft wirkliche Zusammenhänge zwischen dem Juden- und dem Christentum und der Zaraθuštrischen Lehre „festgestellt" hat, und haben sich an dieser Feststellung selbst beteiligt. Vgl. z. B. Jackson, Grundriß der iranischen Philologie II, 704 f.

In den Übersetzungen des Awestas und den anderen Schriften der Iranisten begegnen fortwährend christliche Begriffe. Nach ihnen kannten die Mazdayasnier ein „Paradies", „Engel" und sogar „Erzengel". Sie nannten Yima „den guten Hirten" und glaubten an den „heiligen Geist", der bei ihnen eine große Rolle spielte. Ahura Mazdāh und sein „himmlisches Heer" sind „ašaheilig", die Mazdayasnier „ašagläubig". Sie freuen sich des „hochherrlichen heiligen Worts", der „mazdahgeschaffenen Herrlichkeit", huldigen der „Frommergebenheit" und verehren den „ašafrommen Sraoša" und andere „ašafromme" und „ašaheilige" „Engel" „ob ihrer

Pracht und Herrlichkeit", „beten" fleißig und zelebrieren „das Hochamt". Alles das, weil sie hoffen, „der Retter" oder der „Heiland" werde ihnen das „Paradies" verleihen.

Zaraθuštra selbst verspricht seinen Hörern nach Bartholomaes Übersetzung, er wolle „immer wieder mit Versen, die bekannt sind als die des frommen Eifers", vor sie treten, legt in seinen Liedern besonderen Wert auf den „guten Sinn", hat Ahura Mazdāh „als den Heiligen erkannt" und spricht von dessen „sorglichem heiligen Geist".

Die Wörter für den Himmel bedeuten nach Bartholomae angeblich „das gute Atmen" (*x*^{v}*āϑra*), „das Bessere" (*vahyah*), „das Beste" (*vahišta*) und „der Nutzen", „der Vorteil" (*savă*, *savah*). Das Wort für den „Heiland", *saošyaṇt*, wird nach Wolffs Übersetzung in Yt. XIII, 129 so definiert: „deshalb der Saošyant, weil er dem gesamten stofflichen Dasein den Nutzen erwirken wird". In Yasna 51, 2 betet Zaraθuštra nach Bartholomaes Übersetzung: „Euer (Reich) des Nutzens verleih durch Vohu Manah dem, der (zu Euch) betet." Überhaupt handelt es sich bei der Frömmigkeit, wie Zaraθuštra sie nach Bartholomae auffaßt, um ein Geschäft. So wendet er sich Y. 49, 8 an seinen Gott mit der Bitte: „Dem Frašaoštra gewähre die wonnigste Gemeinschaft mit dem Aša — darum bitte ich Dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in Deinem Reich." Ebenso spricht er eschatologisch Y. 31, 19 von dem Zeitpunkte, „wann durch Dein rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird", und Y. 47, 6 sagt er: „Durch diesen heiligen Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst Du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen unter Hilfleistung der Ārmatay und des Aša."

Y. 34, 12 fragt Zaraθuštra: „Was ist Deine Satzung? Was willst Du? was für Preis, was für Gebet? Tu kund, o Mazdāh, daß man es höre, was von Gebühren Ašay verleihen wird".

Das öfter vorkommende Wort *ādā* übersetzt Bartholomae, gleichfalls im eschatologischen Sinne, mit „Vergeltung", „Heimzahlung". Y. 31, 14 läßt er Zaraθuštra fragen: „Nach diesen Dingen frag ich Dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden — die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Ašaanhänger und, o Mazdāh, an die Druggenossen ge-

stellt werden, wie die sein werden, wenn's zur Abrechnung kommt."

Bartholomae setzt Zaraθuštra um 900 v. Chr. an. Die ältesten Schriftdokumente in Iran sind die Keilinschriften der Achämeniden. Eine Buchschrift ist erst gegen das Ende der Achämenidenherrschaft in Iran bezeugt. Bis auf Darius Codomannus ist nach der parsischen Tradition das Awesta nur mündlich überliefert worden, und die Angaben, die sich im Awesta selbst darüber finden, bestätigen die mündliche Überlieferung. Trotzdem soll Zaraθuštra von einer Buchführung im Himmel gesprochen haben!

Die Stämme, unter denen Zaraθuštra zunächst wirkte, waren teils noch nomadisierende, teils seßhafte Hirten. Trotzdem traut ihnen Bartholomae eschatologische Ausdrücke zu, die von einem Bankbetriebe hergenommen sind.

Es liegt auf der Hand, daß die Mischung von pietistischer Frömmigkeit und von habgierigem Geschäftssinn, als die sich die zaraθuštrische Religiosität nach dem Altiranischen Wörterbuch und den Übersetzungen Bartholomaes und Wolffs darstellt, niemals bestanden haben kann. Alle im Vorstehenden angeführten „religiösen" Ausdrücke sind falsche Übersetzungen. Weder pietistische oder überhaupt christlich oder jüdisch gefärbte Frömmigkeit, noch dem Geschäftsbetrieb entlehnte eschatologische Ausdrücke finden sich im Awesta. Da diese „religiösen" Ausdrücke aber auf allen Seiten des Awestas vorkommen, das ja die Sammlung der mazdayasnischen Religionsbücher darstellt, so enthalten die Übersetzungen des Awestas eine ununterbrochene Kette von Fehlern. Keiner der bisherigen Übersetzer des Awestas hat das Wesen der Weltanschauung erkannt, welche Zaraθuštra bekämpfte, und das derjenigen, die er selbst verkündete.

Der Verpflichtung, dieses Urteil durch eine eigene Übersetzung der Gāθā im einzelnen als richtig zu erweisen, werde ich mich selbstverständlich nicht entziehen. Inzwischen darf ich auf das Ergebnis der in diesem und in den folgenden Heften vorliegenden Untersuchungen verweisen.

Die Anschauung, daß Feuer die Welt umgibt und bis in jedes Einzelwesen hinein durchdringt, ist bereits arisch und aller Wahrscheinlichkeit nach schon indogermanisch. Indogermanisch ist auch die Gleichsetzung des Feuers mit dem Verstand (der Weisheit, Vernunft, Klugheit) und der Kraft. Die indogermanischen Verkörperungen des Lichthimmels (Zeus, Indra = Bṛhas pâti) sind zugleich Gewittergötter (Spender des Regens und des Feuers) und Verkörperungen der höchsten Weisheit und Macht. Ihre Gegner sind die Mächte der Finsternis. So ist auch der Dualismus schon indogermanisch und nicht etwa erst zaraθuštrisch.

Die indogermanische Deva-Religion ist am reinsten im Ṛgveda und nächstdem in den älteren Yašt auf uns gekommen (in letzteren natürlich abgesehen von den zaraθuštrischen Zutaten). Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen, wie sich aus den Gāθā ergibt, bekämpft Zaraθuštra die *daēva* und setzt an die Stelle der arischen seine eigene Weltanschauung.

Diese gründet sich auf die arische Weltanschauung, ist aber mehr Philosophie als Religion.

Die alte Anschauung vom Himmelsfeuer, das zugleich im Menschenherzen brennt und geistige Fähigkeiten, Willen, Kraft und Macht verleiht, behält Zaraθuštra ebenso bei, wie seine Verkörperung, den Himmelsgott. Diesen aber entkleidet er aller naturalistischen Attribute — nur einmal schreibt er ihm die festesten Himmel als Gewand zu — und läßt ihn nur als die Verkörperung der Weisheit und der Macht gelten.

Mazdāh „der Verstand" hat nach Zaraθuštra die Welt geschaffen und regiert sie. Er wirkt durch einige andere Wesen, denen er als *ahura* „der Herrscher" übergeordnet ist. Die wichtigsten von ihnen sind *manah* „das Denken", „der Gedanke" und *xšaϑra* „die Herrschaft", „die Regierung", letztere teils kosmisch, teils irdisch-politisch gedacht.

Der Verstand ist der Herr des *x^{v}āϑra*, des „Ortes des guten Feuers", und entspricht dem vedischen Bṛhas pâti, dem „Herrn des Feuerhimmels" (oder „Himmelsfeuers"), der ebenfalls zugleich die verkörperte Weisheit ist. Dieses „gute Feuer" (im Gegensatz zu dem schlechten oder finsteren Feuer, *aošа(h)*, der Mächte der Finsternis) ist zugleich Herzensfeuer (*daēnā*), genau so wie nach vedischem Glauben das *brāhman* Himmels- und Herzensfeuer zugleich ist. Und wie nach dem Veda, so gehen auch nach Zaraθuštra die guten Herzensfeuer oder auch die durch „Kochen" in Feuer verwandelten Menschen, welche das gute Herzensfeuer besitzen, in das Himmelsfeuer ein.

Die Lehre Zaraθuštras stimmt also in diesen Grundanschauungen auch zu der der älteren Upaniṣaden. Der Hauptunterschied zwischen der Lehre der Gāθā und der der

meisten älteren Upaniṣaden ist der, daß die Wesen des zaraθuštrischen Systems Personen im altarischen Sinne sind, während die älteren Upaniṣaden, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, persönliche Götter leugnen. So denkt sich Zaraθuštra offenbar auch die Fortexistenz der in Feuer oder in Finsternis verwandelten Wesen im hellen Himmelsfeuer und im finsteren Feuer, das sich im „Hause der daēva" oder „im Hause der Druj" befindet, als persönlich, während nach der Hauptmasse der alten Upaniṣaden das individuelle *bráhman* unpersönlich im kosmischen aufgeht.

Verstand und Feuer sind miteinander verbunden. Darum ist Zaraθuštras persönlich gedachtes Weltprinzip Verstand und Feuer zugleich[1]). Der iranische Philosoph lebte in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im 5. Jahrhundert trägt Anaxagoras von Klazomenai seine Lehre vom Verstande (νοῦς) und Herakleitos von Ephesos seine Feuerlehre vor, nach der auch die Seele Feuer ist wie bei den Ariern.

Die vedischen Stämme nahmen die Feuerlehre mit nach Indien, und wenn auch infolge der Entstehung der Brahmanenkaste das Wort *bráhman* eine andere Bedeutung annahm und darum die Lehre der alten Upaniṣaden den indischen Gelehrten unverständlich wurde, so läßt sich doch die Feuerlehre, wenn auch nicht in der alten Reinheit, bis spät in die klassische indische Zeit hinein verfolgen. Den Parsen aber ist noch heute das Feuer „der König der geistigen Welt".

Es handelt sich also bei den vorliegenden Untersuchungen nicht etwa um bloße Berichtigungen der Wörterbücher in Einzelheiten, sondern um Vorarbeiten zu einer zusammenfassenden Darstellung der arischen Weltanschauung (Religion, Mythologie, Philosophie), wie sie uns im Ṛgveda, im Awesta und in den alten Upaniṣaden überliefert ist. Durch sorgfältige Einzeluntersuchungen, auf die ich verweisen kann, hoffe ich mir hier die feste Grundlage für die zusammenfassende Darstellung zu schaffen.

Leipzig, den 11. März 1925. **Johannes Hertel.**

---

[1]) Man beachte, daß die Arier verschiedene Feuerarten unterschieden. Wenn das sakrale Feuer, ātar, darum „der Sohn Ahura Mazdahs" heißt, so liegt hierin kein Widerspruch mit dem oben Gesagten.

I. Vedisch *yakṣá*.

Nachdem mir die Bedeutung des Wortes *bráhman* klar geworden war, sah ich ein, daß ich (Weisheit der Upanischaden, 2. Aufl., S. 38) die Stelle Kena-Upaniṣad III, 2 ff. ebenso mißverstanden hatte, wie meine Vorgänger. Roth im PW. und Geldner, VSt. III, 126 ff. waren mir bei meiner Übersetzung maßgebend gewesen. Die Bestimmung des Begriffes *bráhman* indessen, die durch eine weitere Untersuchung der vedischen und awestischen Ausdrücke für das Licht (= Feuer) in vollem Umfang bestätigt worden ist, läßt daran keinen Zweifel, daß in der angeführten Upaniṣad-Stelle *yakṣám* nichts anderes bedeutet als „Licht". Denn da heißt es: *tebhyo ha prādur babhūva. tan na vyajānanta: „kim idaṃ yakṣam?" iti.* Wenn Śaṅkara erklärt: *„prādur babhūva"*, *svayogamāhātmya-nirmitenâtyadbhutena vismāpanīyena rūpeṇa devānām indriyagocare prādur babhūva*, so steht davon im Texte kein Wort. Diese Umschreibung wie die Erklärung von *yakṣam* durch *pūjyam* beweist, wie sein ganzer Upaniṣadenkommentar, nur das Eine, daß Śaṅkara vom Sinn der Upaniṣadenlehre wie von der Bedeutung des Wortes *yakṣa* auch nicht die leiseste Ahnung hat.

Da das *bráhman* als das Sieg und Herrschaft verleihende Herzensfeuer dem *x*ᵛ*arənah* entspricht, so ist einfach gemeint, daß das *bráhman* seine *asūrta*-Gestalt[1]) aufgab und in seiner eigentlichen, d. h. leuchtenden Gestalt auftrat.

---

[1]) Über *asūrta* vgl. zuletzt Lommel, ZIuI. II, S. 206 ff.

Zum Verständnis des Folgenden muß ich in großen Zügen das Weltbild skizzieren, wie es sich aus dem R̥V. und aus dem jüngeren Awesta ergibt, also das Weltbild der arischen Zeit.

Der Himmel besteht aus einem großen, durchscheinenden Gebirge, auf welchem in einer Atmosphäre von Licht und Glut (beide Begriffe sind in den vedischen und awestischen Wörtern für „Licht" vereinigt) die Mächte des Lichtes (*devá*, √ *div* = *vásu*, √ *vas*) wohnen. Die Welt dieser Lichtwesen wird mit dem Substantivum *dív* „Licht" bezeichnet. Daß diese Anschauungen bereits *indogermanisch* sind, ergibt sich aus den Etymologien von *dei*, *divi*; Ζεύς, *Iuppiter*, *Diespiter*, *Týr*, *Tiw*, *Zīo* usw. und aus αἰθήρ.

Daß das Gebirge durchscheint (Bergkristall, Diamant; daher die Märchen vom Glasberg[1]), ergibt sich daraus, daß man von der Erde aus den nach Westen und Osten hin in je zwei oder auch in mehreren Armen auf die Erde herabströmenden Himmelsstrom (die Milchstraße, awest. *Arədvī sūrā anāhitā*) und den in seiner Mitte liegenden Himmelssee (*samudráh*, *zrayo vourukaṣ̌əm*) erblickt, an dessen Ufern die Paläste der *devá* stehen.

Unter dem Gipfel dieses Gebirges, welches vedisch *ádri*, *párvata*, *áśman*, *áśan*, awest. und altpersisch *asman* awestisch *asan* heißt (auch die vedischen Wörter *Vr̥trá* und *Valá* und das awestische Wort *Vara* sind, wie ich noch darlegen werde, Bezeichnungen dafür), befindet sich eine rings von ihm eingeschlossene Höhle, deren Bodenfläche die Menschenwelt bildet. Sie war licht- und wasserlos, bevor der oberste der Himmelsgötter dem Himmelslicht und den aus dem Himmelsfluß und dem Himmelssee

[1]) Über den Glasberg vgl. v. Schroeder, Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth, München 1911, S. 74. Wislocki, Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürgener Armenier, Hamburg 1892, S. 9 f. (beim Zerschmettern des Glasbergs entsteht ein schreckliches Gewitter); Reinhold Köhler, Kleinere Schriften, Band I, Weimar 1898, S. 445 („Ein Herrscher über die Wolken, deren eine den Glasberg kennt, kommt wie in dem einen Märchen bei Mikuličić, so auch in dem hessischen bei Hoffmeister vor"); Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, II. Band, Leipzig 1915, S. 340, Fußnote 2.

strömenden Gewässern dadurch einen Abfluß auf die Erde verschaffte, daß er mit dem *vájra* (= awest. *vazra*) Kanäle durch das Himmelsgebirge schlug, die Sonne, den Mond und die Sterne[1]). Diese Kanäle bilden zugleich die Himmelstore.

Vor dieser Tat war das Innere dieser Höhle dunkel und von den Gegnern der Lichtwesen, den Mächten der Finsternis (*rákṣāṃsi*, *rakṣásaḥ*, awest. *rašah*) bewohnt, die durch das Licht verscheucht wurden, aber in sternloser Nacht zurückkehren, um in ihr die zu den *devá* (im Awesta zu den *yazata*) Haltenden zu vernichten. Der Innenraum dieser Höhle heißt darum *rájas* (= griech. ἔρεβος, got. *riqis*) „das Dunkel". Erleuchten dagegen Miθra, ved. Mitrá und ved. Váruṇa, welche beide den gestirnten Himmel bedeuten, die Nacht, so verscheuchen sie die *rákṣas* und die zu ihnen haltenden Menschen.

Beide bewohnten Welten, die der *devá* und die der Menschen, werden darum zusammen im R̥V. mit den Dualen *rájasī* „die beiden, das Dunkel und (das Licht)", und *ródasī*, „die beiden, das Licht und (das Dunkel)" bezeichnet. Auch nach der Durchlöcherung des Himmelsgebirges ist natürlich der Lichthimmel (*dív*), zumal es in ihm keine Nacht gibt, das „Leuchtendere" und wird darum mit diesem Namen bezeichnet (Komparativ zu *vásu*: ved. *vásyas*, awest. *vahyah*, beide nicht „das Bessere", wie die Wörterbücher übersetzen; s. unten S. 115 ff.).

Das Himmelslicht und die mit ihm unzertrennlich verbundene Himmelsglut wird mit vielen Synonyma bezeichnet, die verschiedene Bedeutungsschattierungen zeigen. Solche sind beispielsweise:

1. ved. *bráhman-*; vgl. Idg. F. XLI, 185 ff.;

2. ved. *bŕ̥h*, aw. *bərəj*, ersteres nur noch in der Verbindung *bŕ̥has páti-*, letzteres nur in der von *bərəjā* und *bərəjō* mit *aṣ̌ahe* und *daēnayå*. Bartholomaes Ansatz der Bedeutung „religiöser Brauch, religiöse Form, Ritus" beruht auf Osthoffs falscher Etymologie von *bráhman* (s. Idg. F. XLI, 205) und ist an sich schon unmöglich, weil es wohl den Ritus eines Opfers, eines Gottesdienstes u. dgl., nicht aber den einer Religion gibt. Das Verbum liegt noch im vedischen

[1]) So erklärt es sich, daß die Sterne im Awesta nicht nur *afšciϑra* „den Ursprung des Wassers bildend" oder „wasserstrahlend", sondern auch *gufra* „tief" heißen.

bṛh[1]) und im awest. *us barəz* vor, das von Miθra verwendet wird und nicht „aufwachsen lassen", sondern „(aus dem Himmel) ausstrahlen" heißt. In dem zugehörigen Partizipium *bṛhánt-* = aw. *bərəzaṇt* (im Anfang der Komposita *bərəzi-*) ist im freien Gebrauch und namentlich im Anfang der Komposita die Bedeutung „leuchtend", „strahlend", „glühend" noch durchaus lebendig. Die iranischen Wörter für „Berg", „Gebirge", die mit *barəz-* beginnen (*barəz-*, *barəzan-*, *barəzah-*), erklären sich aus dem iranischen Glauben, daß die Berge mit dem aus ihnen als Morgenrot ausstrahlenden *xᵛarənah* gefüllt sind (s. unten, S. 36 f. und S. 37, Fußnote), eine Vorstellung, die auch im Veda von den irdischen Gebirgen (s. ṚV. V, 41, 9, unten S. 128) wie vom Himmelsberg gilt; vgl. ṚV. X, 63, 3, wo *dyu* der Lichthimmel das Beiwort *ádribarhas* führt, welches nicht „fest wie ein Berg", sondern „das Himmelslicht im Berge (Gebirge) habend" bedeutet. In Chāndogya-Up. III, 13, 7 wird das Licht (*jyotiḥ*), das jenseits des Himmels(gewölbes) und auf allen Rücken strahlt, auf den Flächen, die die höchsten wie auf denen, die nicht die höchsten sind, mit dem Lichte gleichgesetzt, das im Menschen strahlt, d. h.

[1]) Eine Musterung der Stellen ergibt folgendes: *pári... barbṛhāṇásya ádreḥ* (ṚV. V, 41, 12) heißt: „des [beim Gewitter] rings mächtig leuchtenden (Himmels-)Berges", d. i. Himmelsgewölbes. VII, 31, 12 *háryaśvāya barhayā sám āpī́n* = „Erfülle die Freunde mit Himmelsfeuer! (= mit *bráhman* = *xᵛarənah*)". Diese Bitte ist an den Himmelsgott gerichtet und bezweckt, den Kriegern das *bráhman* zu verschaffen, ohne das sie nach arischer Anschauung nicht gefechtstüchtig sind. S. unten, S. 15, 25; 27 f. Das Kausativum mit *ni*, dessen Formen bei Graßmann nach Vorgang des PW. meist mit den Formen von √ *vṛh (varh)* zusammengeworfen sind (Sp. 899 f.), wird zur Bezeichnung einer Kampftätigkeit lediglich Indras (5 mal), *Bráhmaṇaspátis* (1 mal) und *Sárasvatīs* gebraucht und heißt „mit dem *bṛh* (Himmelsfeuer) niederbrennen" (I, 53, 6, 7; 100, 18; IV, 16, 12; 28, 3; II, 23, 8; VI, 61, 3), ist also Synonymon von *ardáyāmi* (zu *ardeo*, wozu auch *arədvī*, Synonymon von *sūrā*, beide = „die Leuchtende" gehört). — Eine abweichende Bedeutung hat nur *úpa bṛh* (Intens.) in X, 10, 10 *úpa barbṛhi vṛṣabhā́ya bāhúm* „lege deinen Arm einem Stier (= Zeugungskräftigen) unter", und V, 61, 5 *yā́ dór vīrā́yôpabárbṛhat* „welche ihren Arm dem Helden untergelegt hat". Beides sind späte Lieder (zu V, 61 vgl. Oldenberg, Ṛgveda Bd. I, S. 353 f.), die ungefähr aus der Zeit stammen, in der wir das Neutrum *upabárhaṇam* (X, 85, 7) und das Femininum *upabárhaṇī* (I, 174, 7) „Polster", „Lagerstätte" finden, während das reichlich belegte *barháṇā* „vom *bṛh* verliehene Kraft (Macht)" (I, 52, 11; 54, 3, 5; 56, 5; 166, 6; III, 34, 5; 39, 8; V, 71, 1; VI, 26, 5; 44, 6; VIII, 63, 7; IX, 69, 5; X, 22, 9; 34, 7; 77, 3) die alte Bedeutung bewahrt hat. Es ist klar, daß die Wörter *upabárhaṇam* und *upabárhaṇī* von *barhís* mit dessen Bedeutung „Polster", „Ruhebett" (denn aus dem ṚV. ergibt sich, daß das *barhís* mindestens in späterer Zeit aus ausgestopften Rindshäuten bestand) abgeleitet, und daß das Intensivum von *úpa bṛh* in seiner Bedeutung auf die eben genannten oder ähnliche substantivische Bildungen zurückgeht.

das Licht, welches die Berge und die Niederungen ausstrahlen, ist ebenso bráhman, wie das Himmelslicht und das Herzensfeuer. Ved. *dvibárhas* heißt nicht „doppelte Festigkeit, Stärke, Größe habend", sondern „doppeltes Himmelslicht habend". Das Nähere s. unten S. 93. Daß der für die *devá* beim Opfer zum Mahle bereitete Sitz *barhís* (vgl. awest. *barəziš*, *barəsman*) als von Himmelslicht erfüllt gedacht wurde, ist für den, der die ganze Bedeutung der Feuerlehre der Arier übersieht, nicht verwunderlich. Ved. *barháṇā* kann man mit „Macht", „Kraft" übersetzen, insofern diese Eigenschaft eben die Folge des *bráhman* (*bṛ́h*) ist;

3. ved. *citrá*, awest. *ciθra;* s. unten S. 45 ff.;

4. ved. *dhḗnā-*, awest. *daēnā-*, von √ ved. *dhī*, awest. *dī* „leuchten"; s. unten S. 63 ff.;

5. ved. *vásu*, awest. *vôhu*; s. unten S. 115 ff.;

6. ved. *-rocas-* (TBr.), *rocaná-*, n., *roká* und *róka-*, m., *ruc-*, f.; awest. *raocah-*, n., *-raocana-*, n., *raoxšnu-*, n., *raoxšnā-*;

7. ved. und awest. *dyumná*, n. (Y. 31, 20; s. Andreas und Wackernagel zu der Stelle);

8. ved. *svàr-*, awest. *hvar-*, *xᵛan-*, n. (*hvarə·xšaēta-*, n., nicht „der leuchtende Sonnenball", da die Arier von der Kugelform der Sonne nichts ahnten, sondern „das (durch die Sonnenöffnung) strahlende Himmelslicht" und darum = „die Sonne");

9. awest. *xᵛarənah-*, n., m., vgl. ved. *svárṇa-* adj., und volksetymologisch ved. *svàrṇara-*, *svàrṇṛ-*, m.; s. IIQF., Heft VII;

10. ved. *śávas-*, n., vgl. auch *śavasī́-* (Mutter des Himmelsgottes), *śáviṣṭha-*, *śávira-*; awest. *sava-*, n. (*savā-* gibt es nicht), awest. *savah-*, n., nicht „Nutzen", sondern „Licht", „Glut"; alle zu ved. *śū-*, (*śav-*) awest. *sū-* (*sav-*), griech. καίω aus *καϝ-ιω; dazu ved. *śū́rá-*, awest. *sūra-* (griech. ἄ-κῡρο-, adj., κῦρος-, n.), eigentlich „Licht" oder „Glut (nämlich *bráhman* = *xᵛarənah*) ausstrahlend" (s. unten S. 19 zu *rā́jan-*), und *saošyant*, die Bezeichnung des iranischen Erlösers. Vgl. S. 18. Da innerhalb der *satəm*-Sprachen Schwanken zwischen Palatal und Guttural vorkommt (vgl. Brugmann, Grdr. I², S. 544 ff., Kl. Gramm. S. 158, Anm. 2), so ist mit ved. *śū* = awest. *sū* die auf idg. Guttural weisende vedische Wurzel *kū*, awest. *kū* identisch, deren Grundbedeutung nicht „sehen", „schauen", oder gar „versehen" (so Bartholomae), sondern „strahlen", „bestrahlen" ist. Dazu gehören ved. und awest. *kavi*, „Fürst", ved. auch „Sänger", eigentlich „Strahler", Synonymon von *śū́ra* (vgl. *rā́jan*, *devá*, *arká*, *barəzan*, die alle eigentlich „Strahler" bedeuten); *ā́ kū* „beabsichtigen", eigentlich „bestrahlen", wie *manasā saṃvibhāti*, Muṇḍ.-Up. III, 1, 10; *ā́kūti*, eigentlich „das Bestrahlen", daher neben *mánas* und *hṛ́daya*, „die Absicht"; *kavārí* „der Feind der (durch das *bráhman*) Strahlenden"; *kavāsakhá* „des Strahlenden Freund". Sehen und Begehren, Beabsichtigen sind nach arischer Anschauung Ausstrahlungen des *bráhman*, awest. *daēnā*. S. die Bemerkungen zu *dī*, unten S. 33, und die Abhandlung über *dhḗnā*, *daēnā*, unten S. 63 ff.;

11. awest. *saokā-*, n., f., etymologisch = ved. *śóka-*, m., nicht „Nutzen", „Vorteil", sondern „Licht", „Glut", √ ved. *śuc-*, awest. *suc-*; vgl. ved. *śukrá-*, awest. *suxra-*, beide = „leuchtend" (die nur

dem neupersischen *surx* zu Liebe angesetzte awestische Bedeutung „rot" ist falsch, wie sich schon daraus ergibt, daß das Wort nur als Beiwort des Feuers erscheint); awest. *sūc-*, *sūka-*. Zu 10 u. 11 s. IIQF. 7.

Dieses Himmelslicht umgibt die ganze Welt, ruht auch im Himmelssee und Himmelsstrom und gelangt durch die Gestirne wie im Wasser der Niederschläge, sowie als Blitz auf die Erde. Alle Lebewesen einschließlich der Pflanzen, aber auch die Gewässer, die Erde, die Gebirge sind mit ihm erfüllt. Daraus, daß es in allen diesen Naturgegenständen nur in besonderen Fällen sichtbar erscheint — im Wasser beim Gewitter, oder bei starker Sonnen- oder Mondbestrahlung seiner Oberfläche, in den Pflanzen nur beim Feuerreiben, auf der Erde und den Gebirgen bei Bestrahlung durch die Sonne[1]), auf den Berggipfeln, wenn das Morgenrot oder das Abendrot von ihnen auszugehen schien[2]), aus den Steinen, wenn man sie mit Stein oder Metall anschlug, schloß man auf eine lichtlose (*asū́rta*, aw. *ax*^{v}*arəta*) Gestalt des Himmelslichtes, die man natürlich auch in den Lebewesen annehmen mußte, wenn nicht besondere Vorgänge, wie das Sehen (s. unten S. 32ff.) die leuchtende (*sū́rta*) oder eigentliche Erscheinungsform hervorriefen. Aus Wesen, in denen das *bráhman* = *x*^{v}*arənah* in besonderer Menge vorhanden ist (*devá*, mächtigen Herrschern, wie Yima *xšaēta* „dem Leuchtenden" und den Königen auf den persischen Skulpturen, dem König Jānaśruti Pautrāyaṇa in Chānd.-Up. IV, 1, 2, dem Schüler in der Chānd.-Up. IV, 9, 2, dem Buddha in den üblichen Darstellungen) strahlt es sichtbar aus. Der Glaube, daß der Hamūn-See das *x*^{v}*arənah* in besonderer Menge enthalte, erklärt sich daraus, daß seine Zuflüsse von dem Uṣidarəna-Gebirge kommen (vgl. unten S. 36 ff.), ist aber vielleicht durch besondere Lichterscheinungen an oder auf ihm (Irrlichter infolge zunehmender Versumpfung?) noch verstärkt worden.

---

[1]) Von der Reflexion des Lichtes wußte man damals noch nichts.
[2]) S. unten S. 36 ff.

Je mehr ein Wesen von diesem Himmelslicht in sich trägt, desto größer ist seine Weisheit, seine Tatkraft und seine Macht.

Diejenigen Wesen, bei denen dies im höchsten Maße der Fall ist, sind natürlich die Personifikationen des Lichthimmels (*Dív*, Ζεύς, *Iuppiter*, *Índra*, *Bṛ́haspáti*, *Ahura Mazdāh*, *Miϑra*, *Váruṇa*).

Die *devá* = *vásu* sind wirklich, was ihr Name besagt, Verkörperungen des Himmelslichtes, oft bis zum Anthropomorphismus personifiziert, oft aber auch nicht, trotzdem aber Personen, wie alles in der Natur, ja wie Würfel, Waffen und andere Geräte. Ihnen wesensgleich ist natürlich das sakrale Feuer, der Götterbote ved. *Agní*, awest. *Ātar*, der Sohn Ahura Mazdāhs.

Dieser *devá* Beistand sucht man sich zu sichern, wenn Dürre oder sonstige Nöte eintreten, namentlich aber auch bei den ununterbrochen stattfindenden Raubzügen (*gáviṣṭi*), für welche ṚV. und Awesta allenthalben zeugen. Aus dem Umstande, daß die Anschauung von der kriegerische Kraft verleihenden Natur des *bráhman* = *x*^{v}*arənah* in beiden Texten noch überall lebendig ist, wie im Veda die von der Feuernatur der *devá*, erklärt es sich, daß weder der ṚV. noch das Awesta einen besonderen Kriegsgott kennen. Kārttikeya gehört einer Zeit an, die von den alten Anschauungen nichts mehr wußte.

Die vedischen Stämme behandeln die *devá* im wesentlichen als mächtige Bundesgenossen. Sie laden sie zu gemeinsamem Schmaus und Zechgelage und betrinken sich mit ihnen oder senden ihnen Rosse, Vieh, Speisen und Rauschtrank als Tribut in den Lichthimmel. Auch das jungawestische, aber vorzaraθuštrische Opfer, wie wir ihm in den großen Yašts begegnen, wo 100 Rosse, 1000 Rinder, 10000 Schafe das normale Opfer eines Helden der Vorzeit bilden, muß wie das vedische gedacht und ausgeführt worden sein. Die griechischen Hekatomben zeugen ihrerseits für die Ursprünglichkeit der Anschauung, daß das Opfer eine Beschenkung der *devá*, eine Vermehrung ihres Besitzes ist. Sollen aber die Gaben im Feuerhimmel nicht zugrunde gehen, so muß man ihnen

eine Gestalt geben, in welcher sie in der Himmelsglut zu bestehen vermögen: man muß sie also selbst in Feuer verwandeln. Denn eine Vernichtung der Opfergaben wäre ja widersinnig, und die griechische κνίση als das die Götter Nährende ist selbstverständlich erst die Umdeutung einer späteren Zeit. Im R̥V. ist die alte Anschauung noch durchaus lebendig. Denselben Sinn wie das Opfer hat im R̥V. die Leichenverbrennung. Denn der Feuerhimmel galt als ein Ort der höchsten Sinnengenüsse, einer ewigen materiellen Seligkeit. Daher heißt er awestisch auch *x^vāϑra* „der Ort des guten Feuers“[1]) und *Saošyaṇt,* Ptc. fut. von *sū-,* heißt der, welcher „die gesamte knochenbegabte Welt in Feuer verwandeln wird“, Yt. XIII, 129 (s. oben, S. 15 unter 8, und vgl. AV. IV, 34, 2).

Der Sinn von *saošyaṇt* wird vollends gesichert durch eine vedische Stelle. Chāndogya-Up. IV, 15, 5 heißt es: *atha yad u caîvâsmiñ chavyaṃ kurvanti, yadi ca na, arciṣam evâbhisaṃbhavati:* „Ob man nun mit ihm die Verwandlung in Feuer (*śavyam*) vornimmt oder nicht, er (nämlich der Kenner der an dieser Stelle vorgetragenen Lehre, der verstorben ist) geht erstehend in den Strahl [der Sonne] ein.“ (S. zu der Stelle IIQF. 7.) Die √ *dah* „verbrennen“ wird vermieden, weil die vedischen Stämme in dem Vorgang kein Verbrennen sahen. Diese Verwandlung in Feuer geschah durch denselben Gott, der den anderen *devá* die Opfergaben zuführte und ihnen die zugeführten Speisen „mundgerecht machte“ *(svaday),* d. h. in Feuer verwandelte, durch Agní.

Ausdrücklich fleht man Agní an, den Leib bei dieser Verwandlung nicht zu versehren. Man bietet ihm bei der Leichenverbrennung zugleich mit dem Toten einen Bock, den er unter Schonung des Menschen verzehren soll, oder bedeckt jedes Glied der Leiche mit dem entsprechenden

[1]) Das Wort ist selbstverständlich Ableitung von *ātar,* und nicht von einem hypothetischen **āϑra* „Atmen“. Bartholomaes Etymologie findet im Sprachgut des Awestas keine Stütze und entspricht nicht den religiösen und physiologischen Anschauungen der Arier. Denn auch die Bedeutung „körperliches Wohlbefinden“ erklärt sich aus der von der Feuerhaltigkeit der Lebewesen. Im übrigen vgl. unten, S. 36 ff.

Gliede einer Kuh (der *anustáraṇī* des späteren Rituals), indem man ihm deren Glieder zum Ersatz für die menschlichen als Mahl bietet: vgl. R̥V. X, 16. Aus den in diesem Liede zusammengestellten Sprüchen ergibt sich, daß man die Leichenverbrennung als wirkliches Opfer mit dem Ziele betrachtete, den Toten mit völlig unversehrtem Leibe in den Feuerhimmel gelangen zu lassen.

Daraus ergibt sich als ursprüngliche Bedeutung des Verbums *yaj* „in Feuer verwandeln“[1]).

Und daß die Seligen, die *pitáraḥ,* ganz eben solche Feuerwesen sind, wie die *devá,* also personifizierte Feuer, das ergibt sich aus R̥V. X, 15, 8; 56; 107, 1. Aus dieser Anschauung erklärt sich auch, wie AV. XVIII, 2, 47 die Sterne als die Manen der unvermählt gestorbenen männlichen Personen deuten kann.

Angesichts der völlig durchsichtigen Etymologien und Mythen kann niemand leugnen, daß die indogermanische Religion eine ausgesprochene Lichtreligion war. Daraus ergibt sich ohne weiteres der zwingende Schluß, daß die Gegner der *devá,* der Verkörperungen des Lichts, Verkörperungen der Finsternis sein müssen. Sie heißen im R̥V. *rákṣāṃsi,* n., oder *rakṣásaḥ,* m. *rákṣas* muß also „Finsternis“ bedeuten, und *rakṣás* muß deren männliche Personifikation sein.

Das führt darauf, daß beide Wörter zu *rájas* = ἔρεβος = got. *riqis* gehören, und wenn dies richtig ist, so wird es kein Zufall sein, daß neben *yaj* „in Licht, in Feuer verwandeln“ ein *yakṣá* „Licht“, „Feuer“ steht.

Die Verbalwurzel [1]*raj, rájati,* „gefärbt sein“ (*rāge*) gehört zu *rájas,* wie *yájati* zu *yajás.* Vgl. *rajáni, rajanī́* „Nacht“.

Der Bildung nach ist die Reihe von Formen zu vergleichen, die sich an [2]*raj* „richten“, „lenken“ anschließt, wozu [1]*rakṣati* „beschützen“ und mit Dehnstufe [1.2]*rājati* „König sein“, „leuchten“, „strahlen“, (*rājan-* also = „Herrscher“ und „Strahler“; vgl. *devá-, śū́ra-* und *kaví* [oben S. 15 unter 10], die alle eigentlich „Strahler“

[1]) Über die Verwandlung in Feuer s. Anmerkung 1, unten S. 147 ff.

bedeuten, und unten S. 25), *rājī́* = *rā́ji* „Richtung“, „Reihe“ und *virā́j* gehören, die Bezeichnung einer Lichterscheinung, die mir in ihrer eigentlichen Bedeutung noch nicht klar ist.

Die Bedeutung „leuchten“ für *rā́jati* ergibt sich aus der aus den anderen idg. Sprachen als ursprünglicher feststehenden Bedeutung „König sein“, „herrschen“ zwanglos, wenn man das oben S. 16[1]) über die arische Anschauung von dem im König in besonderer Menge vorhandenen *bráhman* = x^{v}*arənah* und die bildlichen Darstellungen arischer Herrscher beachtet. Wenn andererseits *rajatá* „leuchtend“ (später subst. n. = „Silber“) nicht die Dehnstufe zeigt, so ist dies angesichts des Nebeneinanderbestehens von *rājī́* und *rā́ji* nicht auffällig.

Die Bedeutungsmischung „richten“ und „strahlen“ findet sich auch in der Reihe der Tiefstufenformen: *r̥ñjáti* „richten“, *r̥jú* „gerade“, aber *ŕ̥jīti, r̥jrá* „leuchtend“, „strahlend“. Dazu wohl auch *árjuna* „weiß“.

Somit erhalten wir folgende Gleichungen:

1) ^{1}*rā́jati: rā́jas: —* = ^{2}*rakṣ: —: rā́kṣas: rakṣás* (Finsternis).
2) ^{2}*raj: —: rā́ji* = ^{1}*rā́kṣati: rakṣa: —: —* (Schutz).
3) *yájati: yajás: yā́ji* = *yákṣati: yakṣá: —: —* (Licht).

Wir haben also in allen drei Fällen neben den einfachen verbalen -*j*- (und zwar in 1 -g^{u}-, in 2 und 3 -*ĝ*-) Stämmen verbale Stämme mit -*s*-Erweiterung (vgl. Bartholomae, Grdr. der ir. Phil. I, S. 75 f., Kl. 15 b) und nominale Stämme mit -*s-a*- (vgl. Whitney, § 1197; Macdonell, Ved. Gr., § 187) oder -*s-as*-Erweiterung (Whitney, § 1152; Macdonell, § 187).

Demnach ist weder von der Seite der Grammatik, noch von der Seite der Bedeutung gegen diese Gleichungen etwas einzuwenden.

Im einzelnen ist zu ihnen noch folgendes zu bemerken:

Zu 1) ^{2}*rakṣ* nur AV. V, 7, 1 *mā rākṣīḥ* „schädige nicht!“ in einem gegen die *árāti* gerichteten Liede, das auf Iran hinzuweisen scheint. Die Bedeutung „schädigen“ scheint die awestische Wurzel *raš* in Yt. X, 21 zu haben; aber das Verbum ist hier von einem Gegner Miθras, also von einem

[1]) Vgl. auch S. 25 und S. 27 f.

Anhänger der Mächte der Finsternis gebraucht, und dies wird noch betont durch den Zusatz *frəna ayanąm mąϑranąm, yā̊ vərəzyeiti avimiϑrīš* „trotz der bösen Mantra [= Zauberformeln], die der Miθragegner wirkt.“ So ist denn die Bedeutung von *raš* hier nicht schlechthin „schädigen“, sondern „durch die Mächte der Finsternis schädigen.“ In Y. XXX, 11 ist *rašah* die Bezeichnung der Hölle, heißt also „Finsternis“, und der Infinitiv *rāšayeṅhē* steht in den beiden anderen Belegstellen für das Verbum, Y. LI, 9 und XLIX, 3, gleichfalls in dem Sinne „in die Hölle bringen“, „in Finsternis verwandeln“. Die Bedeutung „schädigen“ = „als (Macht der Finsternis) beeinflussen“ hat sich natürlich erst aus der Bedeutung „Finsternis“, „Macht der Finsternis“ entwickelt, wie sich auch klar aus den Belegstellen für *rákṣas* ergibt, unter denen Graßmann nur zwei, R̥V. VII, 104, 23 und VIII, 60, 20 für die Bedeutung „Schädigung“ anzuführen vermag. Aber an beiden bedeutet *rákṣo . . . . yātumā́vatām* offensichtlich nur „ein Dämon der Zauberer“, d. h. „ein von den Zauberern gesandter Dämon (Verkörperung der Finsternis)“. R̥V. VIII, 18, 13 zeigt ebenso wie Yt. X, 21, wie die AV. V, 7, 1 belegte Bedeutung „schädigen“ entstanden ist: „Wenn uns irgend ein Sterblicher zu schädigen begehrt (*rírikṣati*) durch die Macht der Finsternis (*rakṣastvéna*) . . . .“ Denn es gibt eben Menschen, die nicht den Mächten des Lichtes (ved. *devá*, aw. *yazata*), sondern den Mächten der Finsternis (*rákṣas, rakṣás*) huldigen, und diese sind die natürlichen Feinde der *devá-(yazata-)*Verehrer. Sie heißen *rakṣasvín, yātudhā́na*, fem. *yātudhā́nī, yātumát, yātumā́vat*, und ihr Werk ist der *yātú*. Darum werden sie auch wie im Awestischen als *yātú* (vgl. *rákṣas, rakṣás*) bezeichnet. In Yt. VIII, 44 werden die *yātu* der Menschen von den anderen *yātu* unterschieden, und in Yt. VIII, 12 wie sonst oft werden sie mit den *pairikā* zusammen genannt, die im 8. Yašt diejenigen Wesen sind, welche Mißwachs verursachen und von den Sternen Tištrya und Satavaēsa bekämpft werden. Wie im Veda werden eben auch im Awesta die Anhänger der Dämonen selbst als Dämonen betrachtet und bezeichnet, weil sie mit ihnen eine Partei bilden.

Der Umstand, daß die awestische Wurzel *raš-* auf einen idg. Palatal hinzuweisen scheint, bildet kein Hindernis gegen ihre Einordnung in die Reihe 1, oben S. 20, denn nach Ausweis der Bedeutung sind awest. *raš-* und awest. *ra̧xšayant-* nicht voneinander zu trennen, ein Wort, das an drei Stellen (Y. XII, 4; Yt. X, 27. 78) belegt ist und an allen drei Stellen die zu erwartende Vertretung des idg. Labiovelars durch *-xš-* zeigt. Als Bedeutung dieses Wortes setzt Bartholomae „etwa sva. *ṭbišyant*" an. In Y. XII, 4 steht es am Ende der Formeln, mit denen der Mazdayasnier den *daēva* und den zu ihnen haltenden Menschen absagt: *vī zī anā sarəm mruyē yaϑanā drəgvātā ra̧xšayantā* „und so entsage ich der Gemeinschaft mit jeglichem Genossen der *Druj* (Lüge), der (den Mächten) der Finsternis huldigt". Zur Bildung von *ra̧xšayant* vgl. ved. *devayánt* „zu den *devá* haltend" oder „zum *devá* werdend".

Aus den beiden metrischen Belegstellen, Yt. X, 27. 78, ergibt sich, daß Bartholomae für das Wort mit Unrecht die Form *ra̧xšyant-* ansetzt; das handschriftlich an allen Stellen gut beglaubigte *-a-* wird durch das Versmaß erfordert. Somit kann von einem „etymologisch wertlosen *x* vor *š* (und Konsonant)", KZ. XXIX, S. 502, hier jedenfalls nicht die Rede sein.

Der Wechsel von *a, a̧, aŋ, o* usw. im Awestischen läßt sich nicht lediglich palaeographisch erklären. Vor Nasalen ist natürlich wie im Neuindischen Nasalierung des Vokals eingetreten, ebenso vor *s*-Lauten (*sah* : *sa̧h* = ved. *śas* : *śaṃs* usw.), und man wird mit den awestischen Nasalierungen auch in anderen Fällen die „spontanen Nasalierungen" im Neuindischen zu vergleichen haben, die noch nicht befriedigend erklärt sind.

Jedenfalls herrscht im Awesta eine große Verwirrung in der Schreibung nasalierter und dumpfer *a*-Laute. Vgl. die Schreibungen *mazda-* (Ai. W., Sp. 1159 ff.) mit *mazdā, ma̧zdā, ma̧zdra* (Sp. 1181), *fšə̄nghya*, vgl. ved. *paśyá* (unten S. 107 unter 13); gen. pl. der *-a*-Stämme: *suxra̧m, dāϑə̄m* (Y. 50, 2), *vīspə̄ng* (Y. 28, 1); nom. sg. der *-ant*-Stämme: *bərəzō, fšuya̧s, stavas* (Y. 50, 4); der *-mant-* und *-vant*-Stämme: *astvå, astva̧s, amava*; acc. pl. der *-a*-Stämme: *haoma̧, yasna̧s·ca, daēva̧n, daēvō*

(Y. 12, 1; Vr. 24, 3; Yt. 13, 89), *fratəmaδāto* (Yt. 10, 18), *daēvə̄s·cā, aməšə̄ spəntə̄* (Y. 57, 2), *yazata, ma̧ϑrā, mašyə̄ng; ma̧zā·xšaϑra, ma̧zā·rayi*; *hə̄bavant* (Y. 38, 3) = sskt. *sambhavant*; *vohu* = *vaŋhu*, usw.

Daß hier nicht überall verschiedene Sprachformen, sondern meist nur wirre Schreibungen derselben oder auch verschiedener Vokale vorliegen, deren Färbungen die Schreiber nicht auszudrücken verstanden, ist selbstverständlich. So kann denn auch der Unterschied, der in der überlieferten Vokalschreibung zwischen *raš-, rašah-, rāšayeŋhē* und *ra̧xšayant* vorliegt, nicht gegen unsere Etymologie ins Feld geführt werden.

Ebensowenig aber kann man dagegen den Wechsel zwischen *-š-* und *-xš-* geltend machen. *raš-, rāš-* und *ra̧xš-* sind identisch. Die *-š*-Formen sind in den Text gedrungene persische Formen, wie sich solche auch sonst nachweisen lassen. Dem vedischen *ṛtá* z. B. entspricht awestisch *ərəta*, wie sich aus dem Eigennamen *astvaṭ·ərəta* und aus *ərəti* = gewöhnlichem *aši* ergibt. Im Eigennamen ist die echtawestische Form durch den Umstand erhalten geblieben, daß die Schreiber, wie die Yt. 13, 129 für das Wort *astvaṭ·ərəta* gegebene Definition beweist, die Etymologie des Namens nicht mehr kannten. Die richtige Definition desselben ist in der unmittelbar vorhergehenden Erklärung des Wortes *saošyant* enthalten, da *ərəta*, zu √*ṛ*, dem Sinne nach *saošyant* entspricht, wie in der Fortsetzung dieser Studien gezeigt werden wird. In allen übrigen Fällen ist im Awesta anstelle des awestischen *ərəta* die persische Form getreten (vgl. gāϑisch *də̄jīṭ·arəta, arəti* (P. 39), *arətō·karəϑna*) und wird gewöhnlich infolge der von Andreas in ihrem Ursprung richtig erkannten Verderbnis *aša* geschrieben. Ebenso liegt eine persische Form in *aiwi·ϑūra* „ringsum leuchtend" vor; denn das Wort müßte awestisch **aiwi·sūra* lauten. Vgl. persisch *ϑūra·vāhara*, Name eines Monats, der nicht „die siegreiche" oder „starke", „gewaltige Frühlingszeit" (so Bartholomae, Sp. 786), sondern „den lichten Frühling bringend" bedeutet. Denn im Frühling nimmt das Licht im Vergleiche mit der „dunklen" Winterszeit wieder zu. Ebenso steht V. 3, 20 *vīnāϑayən* statt *vīnāsayən*.

So liegen auch in den *-ṣ̌*-Formen der √ *raṣ̌-* und ihrer Ableitungen persische Formen vor. Denn nach Salemann, Grdr. I, S. 262 ist iranisch *xš* im Mp. nur hinter kurzem Vokal erhalten, sonst überall zu *š* geworden. Vom Verbum *raṣ̌* liegen im Awesta nur Belege vor, in denen *ṣ̌* hinter langem Vokal steht. Hier ist also der Übergang von *xṣ̌* in *ṣ̌* nach mittelpersischem Lautgesetz regelmäßig. *raṣ̌ah* wird durch Analogieschreibung an das Verbum angeglichen sein; in *rąxṣ̌ayaṇt* dagegen ist die echt awestische Form — abgesehen von *-ą-* — erhalten geblieben.

Ähnlich erscheint statt **mərəxšyāṯ* Y. 45, 1 *mərąšyāṯ*, statt **darəxṣ̌at* in Y. 33, 7 *darəṣ̌at;* vgl. Bartholomae, Sp. 699, und Y. 44, 8 hat die Mehrzahl, in Y. 70, 5 die knappe Hälfte der Handschriften *urvāṣ̌aṯ* statt des richtigen *urvāxšaṯ* (s. Bartholomae, Sp. 1546 u. 1542).

Zu 3) *yaj* „in Feuer verwandeln", „opfern". ἅγιος ist also eigentlich „der, für den man in Feuer verwandeln", d. h. „dem man opfern muß", dem Sinne nach ved. *yajatá*, awest. *yazata*, ved. *yajñíya*, awest. *yasnya*. — Der Akkusativ der Person des Opferwürdigen ist Richtungsakkusativ; vgl. I, 104, 14; 142, 11 usw. (S. 166 ff.).

In den Formen mit *-s*-Erweiterung ist überall die Bedeutung des Lichtes, der Glut, des Leuchtens und Glühens noch deutlich. R̥V. VIII, 60, 3 heißt Agní *yákṣyaḥ* „leuchtend", „glühend". Die Krankheit *yákṣma*, später *yakṣman* „die Auszehrung" wird ihren Namen von der erhöhten Körpertemperatur der von ihr Befallenen haben. — Die Verbalwurzel *yakṣ-* kommt nur mit *prá* verbunden vor. R̥V. II, 5, 1 heißt es von Agní: „Der Hotar ist geboren, der leuchtende (*cétanaḥ*), der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht (Wortspiel: Gut) ausstrahlend (*prayákṣan jényam vásu*); möchte uns die Schirrung des Rosses (Wortspiel: des Beutespenders, *vājíno*) gelingen!"[1]) Von Himmel und Erde heißt es III, 7, 1: „sie eilen herbei, um uns langes Leben zuzuleuchten (*prayákṣe*)". Das Leuchten erklärt sich aus ihrer *devá*-Natur, die auf Naturanschauung beruht. Vgl. ²*dī* 3:

[1]) Wortspiele liegen hier natürlich nur im europäischen Sinne vor; denn für den vedischen Dichter sind die Bedeutungen von *vásu* und *vājín* natürlich einheitliche Begriffe. Vgl. S. 115 ff.

„jemand etwas zustrahlen, es ihm durch Leuchten zuteilen". R̥V. I, 132, 5: „Wenn der Fürst[1]) (eigentlich: der Strahlende) durch seinen Willen (*krátubhiḥ*) die Leute vorwärts schauen läßt auf die ausgesetzte Beute, dann dringen sie durch, Ruhm begehrend, leuchten (brennen) vorwärts (*prá yakṣanta*), Ruhm begehrend. Ihm strahlen (*arcanty*) sie mit Stärke ein mit Nachkommen versehenes Alter zu, damit er (die Feinde) verdränge. Indra, eine Heimat wollen die Gluten (der Krieger, *dhītáyo*) erwerben, wie die Gluten (des Opferfeuers, *dhītáyo*), (die) nach den *devá* hin (strahlen)." Das Feuer, von dem hier die Rede ist, ist das die Krieger erfüllende *bráhman* = *xᵛarənah*, ohne das ein Sieg unmöglich ist; vgl. oben, S. 14 nebst Fußnote 1 u. S. 19. Die Gluten des Opferfeuers sichern die jenseitige Heimat im Lichthimmel, die im Herzen der Krieger eine irdische Heimat, welcher der Kriegszug gilt, für den das Lied gedichtet ist. — R̥V. I, 62, 6 steht das nominale *práyakṣa* im Sinne von „vorleuchtend", „vorbrennend": „Und das ist seine vorleuchtendste (*práyakṣatamam*) Tat, die uns liebste Weisheit (=Weisheitstat, *dáṃsaḥ*) des Weisen (*dasmásya*), daß er auf dem Abhange (des Himmelsgebirges) die oberen, metflutenden vier Ströme (die vier Verzweigungen der Milchstraße) schwellen ließ." — Ebenso heißt *práyajyu*, das immer nur Beiwort der *devá* (Agní, Índra, Vāyú, Marút, Māruta, Sū́rya) ist, „vorbrennend", „vorleuchtend" im Sinne der Wirkung des Brahmans.

Wir betrachten nun

das Neutrum *yakṣá*,

dem Geldner in den Vedischen Studien III, 126 ff. eine eingehende Behandlung gewidmet hat. Auf S. 141 setzt er als Ergebnis dieser Behandlung die folgenden Bedeutungen an:

1. a) Erstaunen, Verwunderung, Neugierde; b) Wunder, Rätsel. — 2) Wunder, Kunststück, Zauber. a) Hexerei, Zauberei; b) Verzauberung, Verwandlung; c) Gaukelei, Blendwerk, Illusion; d) Wunderkraft, Wunderkur, Heilzauber. — 3) Gegenstand der Bewunderung oder Neu-

[1]) *sū́raḥ*; s. oben S. 14 unter 2 zu *barəz*, S. 15 unter 10 und S. 19 zu *rā́jan*.

gierde, Kuriosität. a) Wundertier; b) Schaustück, Fest (vulgo Zauber); c) Naturwunder, wie große Bäume usw. —

Im folgenden gebe ich alle von Geldner angeführten und besprochenen Belege, die ich aus praktischen Gründen etwas anders ordne. Nach den vorhergehenden Erörterungen wird es genügen, meine eigene Übersetzung der Übersetzung Geldners gegenüberzustellen.

Kena-Up. III wird erzählt, daß das *bráhman* es war, durch welches die *devá*, ohne es zu wissen, ihre Siege errungen hatten. Da erschien es ihnen. Sie fragten: *kim idaṃ yakṣam?* „Was ist das für ein Licht?" Geldner (S. 128): „Was ist das für ein Rätsel?"

AV. X. 2, 32: *tásmin hiraṇyáye kóśe..... tásmin yád yakṣám ātmanvát, tád vai brahmavído viduḥ:* „In diesem goldenen Behältnis .... das mit dem Ich verbundene Licht, das sich darin befindet, das kennen die Brahmankenner". Geldner (S. 128): „das beseelte Rätsel".

Geldner bemerkt richtig, daß in den Skambha-Liedern des AV. *yakṣám* nicht die Sonne, wie Henry meinte, sondern das *bráhman* bedeutet. Ich übersetze aber auch an diesen Stellen nicht „Rätsel", wie er, sondern „Licht" (X, 7, 38; 8, 15; 8, 43); ebenso in Bṛ.-Ār.-Up. V, 4 = ŚBr. XIV, 8, 5. Und wenn Taitt.-Br. III, 12, 3, 1 das mit dem *svayambhū́ bráhma* identifizierte *tápas* das *yakṣám prathamám* nennt, so beweist doch schon *tápas* „Glut" (s. Idg. F. 1923, S. 191 ff.), daß *yakṣám prathamám* nicht „das erste Wunder" (Geldner S. 129), sondern „das erste Licht" oder „die erste Glut" heißt. „Urlicht" wäre die beste Übersetzung.

Wenn ferner VS. XXXIV, 2 das *mánas* als *apūrvám yakṣám antáḥ prajā́nām* bezeichnet wird, so heißt das nicht „das ganz einzige Wunder im Innern der Geschöpfe", (Geldner S. 129), sondern „das uranfängliche Licht im Innern der Geschöpfe". Das Denken wird ja durch das Licht im Herzen, das *bráhman*, hervorgerufen; vgl. Idg. F. XLI (1923), 202 ff. *apūrvám* ist im Sinne des awestischen *anayra* (*raocå*) gebraucht.

Ebenso heißt *yakṣá* „Licht" im Anfange des Gopatha-Br. (Geldner S. 130). Ich übersetze: „Das Brahman war im Anfang dieses All. Aber es war nur es selbst, ein

Einziges. Da überlegte es: „Ein großes Licht! Das bin ich selbst, das Eine" (oder: „Groß ist das Licht": *mahad vai yakṣam.* Geldner: „Das ist wahrhaftig ein großes Wunder, ich bin ganz allein auf dieser Welt"). „Wohlan, ich will mir selbst ein anderes Lichtwesen (*devam*) nach meinem Maße bilden!" Im folgenden heißt *mahad vai yakṣam suvedam avidāmahi* nicht „Wahrhaftig, ein großes Wunder! ich habe ihn mit leichter Mühe bekommen" (denn es wird ja ausdrücklich erzählt, daß das *bráhman* sich gewaltig abmühte: *tad abhyaśrāmyad abhyatapat samatapat*), sondern: „Ich habe ein großes Licht (eine große Glut; gemeint ist der Schweiß, der durch die Erhitzung entstanden ist und dessen Etymologie durch diese Stelle der Erzählung gegeben werden soll) gefunden, das zu finden gut war." Denn das Brahman freute sich — *anandat* —, wie ausdrücklich gesagt wird, dieser Errungenschaft.

AV. VIII, 9, 7 f. fragen 6 Ṛṣi den Kaśyapa, was es mit der Virāj auf sich habe, die man des *bráhman* Vater nenne, und erhalten die Antwort:

yā́ṃ prácyutām ánu yajñā́ḥ pracyávanta,
upatíṣṭhanta upatíṣṭhamānām,
yásyā vraté, prasavé, yakṣám éjati,
sā́ Virā́ḍ, ṛṣayaḥ, paramé vyòman:

„Sie, der die Opfer nachziehen, wenn sie davongezogen ist, und sich wieder nahen, wenn sie genaht ist, in deren Satzung und Antrieb sich das Licht regt: das ist die Virā́j im höchsten Himmel." Geldner S. 128: „über deren Tun und Ursprung (euer) Staunen sich regt." Wenn die Virā́j nach 7c des Brahmans Vater genannt wird und sich nach 8c das *yakṣá* im *vratá* und *prasavá* dieser Virā́j regt, so scheint es mir klar zu sein, daß mit dem *yakṣá* eben das *bráhman* gemeint ist, nach dessen Verhältnis zur Virā́j die Ṛṣi ja fragen. Im übrigen ist *ejati* im Sinne einer psychischen Regung schon deshalb unmöglich, weil psychische Vorgänge nach vedischer Anschauung nicht durch eine Regung, sondern durch Feuer hervorgerufen werden.

ṚV. IV, 3, 13 an Agní:

mā́ kásya yakṣáṃ sádam íd dhuró gā,
mā́ veśásya praminató, mā́peḥ!

Geldner übersetzt S. 135: „Laß dich niemals auf die Zauberei irgend eines Arglistigen ein, weder eines Dorfgenossen, der Ränke spinnt, noch eines Verwandten.“ In seiner Übersetzung des R̥V. (der Rigveda I, Göttingen-Leipzig 1923) lautet die Stelle: „Geh nicht zu dem Geheimnis irgend eines Unehrlichen, eines täuschenden Clangenossen oder Bekannten!“

Ich denke daran, daß das Wirksame in den Geschöpfen, dasjenige, was ihnen Macht und Sieg über andere verleiht, das *bráhman* ist[1]), und übersetze: „Gehe nicht in das Licht (d. h. das *bráhman*) eines Schädigers (= eines meiner Feinde) ein, um dich darinnen niederzulassen, nicht in das eines Stammesgenossen, der mich zu schädigen trachtet, nicht in das eines (solchen) Freundes!“ Wenn das *bráhman* des Gegners noch durch das sakrale Feuer Agní vermehrt wird, so ist er natürlich unüberwindlich. Man bedenke, daß nach spätvedischer Anschauung im Brahmanen sogar fünf Feuer lodern, was ihm die Überlegenheit über die anderen Kasten sichert.

Als Kommentar zu der eben besprochenen Halbstrophe kann R̥V. V. 70, 4 dienen:

mā́ kásyâdbhutakratū yakṣám bhujemā́ tanū́bhiḥ,
mā́ śéṣasā, mā́ tánasā!

Wieder bezeichnet *yakṣá* das Brahman des Gegners: „Mögen wir, ihr beiden (*devá*, nämlich Mitrá und Váruṇa) von wunderbarer Kraft, nicht irgend jemandes Licht (= *bráhman*) zu kosten bekommen, weder an unseren Leibern, noch an unserer Nachkommenschaft und unseren Kindern!“ Geldner S. 135: „Nicht wollen wir am eigenen Leib die Zauberei irgend eines zu fühlen bekommen“ usw.[2])

Br̥has páti ist im R̥V., was sein Name besagt, der Herr des *br̥h* = *bráhman*, und als solcher Gewittergott wie sein mythologisches Synonymon Índra. Wenn er darum R̥V. I, 190, 4, in einer Strophe, welche das Gewitter schildert,

[1]) S. oben S. 14, Fußnote.

[2]) Genau wie nach Annahme der vedischen Stämme das *bráhman*, so brennt nach der der awestischen das *xᵛarənah-* auch in den Herzen der feindlichen Krieger: Yt. X, 27.

yakṣabhŕ̥t heißt, so ist das ein Synonymon von *Br̥has páti* und bedeutet „Träger des Lichtes“ (= des Brahmans, hier insbesondere in seiner Blitzgestalt). Geldner faßt S. 137 *bráhmaṇas páti* als „Meister des Zaubers“, und *yakṣabhŕ̥t* als „Besitzer der Zauberei“ (S. 138). In seiner Übersetzung des R̥gvedas, Bd. I, S. 244 übersetzt er: „der eine Wundergestalt trägt.“

Ähnlich heißt Váruṇa in R̥V. VII, 88, 6 *yakṣín*, nicht „Zauberer“ (Geldner S. 136), sondern „Inhaber des (Himmels)lichtes“. Denn seine Wirksamkeit beruht ja darauf, daß er wie der ihm entsprechende awestische Miθra „das der Zeit entsprechende Licht spendet“ (Yt. X, 67, wo Bartholomae Geldners Lesart mit Unrecht beanstandet) und mit ihm die Dämonen und ihren menschlichen Anhang unschädlich macht.

Auf das *bráhman* und zwar in seiner Blitzgestalt bezieht sich *yakṣám* auch in der an Rudrá gerichteten Strophe AV. XI, 2, 24:

táva yakṣáṃ, paśupate, apsv àntás,
túbhyaṃ kṣaranti divyā́ ā́po vr̥dhé.

„Dein ist das Licht, Herr der Tiere, in den Gewässern; dir fließen die himmlischen Gewässer zum Wachstum.“ Geldner S. 139: „dein ist die Zauberkraft im Wasser, o Herr der Tiere: dir fließen die himmlischen Wasser zur Stärkung (der Kranken).“ Das Wachstum (nicht „Stärkung“) bezieht sich aber offenbar auf die Pflanzen, die Nahrung der Tiere.

„Licht“ im Sinne von *bráhman* bedeutet *yakṣám* auch bei Gobhila, Gr̥hyas. III, 4, 28. Nach dieser Stelle tritt der Schüler, der sein Reinigungsbad genommen hat, vor seinen Lehrer und die um diesen versammelten Schüler und sagt: „*yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhūyāsam!* Geldner übersetzt S. 140: „Gleich einer Verzauberung (oder: einem Zauberbild) möchte ich eurem Auge angenehm erscheinen!“ Ich übersetze: „Wie das Licht dem Auge, so möge ich euch lieb sein!“

Die Bedeutung „Zauber“ ist schon deswegen ganz unmöglich, weil der Zauber ja ein Werk der *rakṣás* und ihrer

Anhänger, also der Erbfeinde der *devá* und der ihnen ergebenen Menschen ist, s. oben S. 20 f. In der Gobhila-Stelle handelt es sich um einen der feierlichsten Akte im Leben des Brahmanen. *yakṣá* wird also auch hier = *bráhman* sein und zwar das aus dem Auge ausstrahlende, dem die Arier die Sehkraft zuschrieben; s. unten S. 32 f.

ŚBr. XI, 2, 3, 4 f. heißt es: „Diese beiden (Name und Erscheinungsform) sind die beiden ungeheueren Kräfte (*?abhvé*) des Brahmans. Wer darum diese beiden großen, ungeheueren Kräfte des Brahmans kennt, der wird selbst eine große, ungeheure Kraft. Diese beiden sind des Brahmans beide große Lichter (*yakṣé*). Wer diese beiden großen Lichter des Brahmans kennt, der wird selbst ein großes Licht." Geldner übersetzt *yakṣá* hier mit „Wunder" (S. 141). Da aber *bráhman* das Urlicht ist, dem alle anderen Lichterscheinungen entstammen, so ist es klar, daß das Wort auch hier nur „Licht" bedeuten kann.

S. 129 sagt Geldner: „Unklar ist die Beziehung von *yakṣá* in der formelhaften Stelle *víśvaṃ yakṣáṃ víśvaṃ bhūtáṃ víśvaṃ subhūtáṃ* TBr. 3, 11, 1, 1 und dunkel bleibt vorläufig der *ekarṣíḥ* und das *yakṣáṃ prithivyā́ṃ ekavŕ̥t*: ‚das einfältige Wunder auf der Erde' in der Rätselstrophe AV. 8, 9, 25."

In der ersten dieser beiden Stellen werden die Sprüche angeführt, mit denen man die Ziegel des Feueraltars schichtet. § 1 enthält den Spruch, mit welchem man den ersten Ziegel niederlegt: „Du bist die Welt, du bist der Himmel. Du bist der Endlose, du bist der Uferlose (*apāró*). Du bist der Unverletzte, du bist der Unvergängliche, die Grundlage der Glut (*tápasaḥ pratiṣṭhā́*). In dir ist dieses (All) enthalten, alles Licht (*víśvaṃ yakṣáṃ*), alles Gewordene, alles Gutgewordene. (Du bist) des Alls Träger, des Alls Erzeuger. Als solchen lege ich dich hin, einen nach Wunsch milchenden, unverletzten. Prajāpati soll dich setzen. Durch diese Gottheit setze dich nieder, fest wie Aṅgiras!" — Daß „Sāyaṇa" *yakṣám* nicht richtig verstanden hat, ist bei der Unwissenheit, welche die unter seinem Namen schreibenden Paṇḍits in der vedischen Wortkunde und allen vedischen Realien zeigen, ganz selbstverständlich. Er erklärt *yakṣám* mit *sarvaṃ pūjyaṃ, yad yad gurudevādikaṃ pūjyam asti.*

Auch hier steht, wie der Zusammenhang zur Gewißheit ergibt, *yakṣám* „Licht" im Sinne von *bráhman.*

„Das Brahman" ist auch die Lösung der angeführten Rätselstrophen AV. VIII, 9, 25 f. In diesen ist *ekavŕ̥t* nicht von W. *vr̥t*, sondern von W. *vr̥* abzuleiten und heißt „das einzige, was (die Welt) umgibt". Die Übersetzung ist: „Wer ist der Stier? Wer der eine Strahlende? Was das Haus? Was die Segenssprüche? Das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das (alles) umgibt? Die einzige Zeit? Wer ist das?"

Die Antwort gibt die folgende Strophe: „Einer ist der Stier, einer der eine Strahlende, eines das Haus, nur einmal vorhanden die Segenssprüche (oder: nur in der Einzahl vorhanden, *ekadhā́*, die Segenssprüche), das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das alles (oder: das All) umgibt, die einzige Zeit: es wird nicht übertroffen." Es ist also das Höchste, das Brahman.

Daß der *ekarṣí* (Akzent!) das Brahman ist, ergibt sich aus Muṇḍ.-Up. III, 2, 10, wo nur natürlich der Lehre der Upaniṣad entsprechend an die Stelle des *bráhman* der *puruṣa* getreten ist, das personifizierte *bráhman.* Das Licht aber, das sich auf der Erde (in allen Wesen) befindet und doch das All umgibt, bedarf jetzt, da wir über das Wesen des *bráhman* im klaren sind, keiner Erläuterungen mehr.

R̥V. VII, 56, 16 heißt es:

átyāso ná yé marútaḥ sváñco,
yakṣadŕ̥śo ná śubháyanta máryāḥ,
té harmyeṣṭhā́ḥ śíśavo ná śubhrā́,
vatsā́so ná prakrīḷínaḥ payodhā́ḥ.

Hier übersetzt Geldner S. 141 die zweite Zeile: „die jungen Männer schmückten sich wie Festbesucher"[1]). Ich übersetze die Strophe: „Die Marút, die wie lenksame Rosse, wie lichtblickende (feuerblickende) junge Helden glänzen, sie sind (doch zugleich) leuchtend wie Kinder, die sich im Hause befinden, wie spielende Kälber, milchsau-

[1]) Im Anschluß an Sāyaṇa („*yakṣasyôtsavasya draṣṭāro manuṣyā iva*"), der diese Bedeutung offenbar aus der Bedeutung des Wortes *yakṣarātri* geschlossen hat; vgl. unten, S. 42.

gende (Wortspiel, *payodhā́ḥ* auf die Marút bezogen: „die Wasser-“, d. h. „Regenspender“).“

Die Marút sind die Götter des Gewittersturmes. Der Verfasser will hier in *a b* die schreckliche, in *c d* die wohltätige Wirkung des Gewitters schildern. *yakṣadṛ́ś* ist synonym mit *svardṛ́ś*, awest. *hvarədarəsa*, und mit *svàrcakṣas*, die alle nichts weiter bedeuten als „Himmelslicht“, d. i. „*bráhman* im Blick ausstrahlend“, daher Beiwörter der *devá* (Agní, Índra, Sóma usw.) und Yimas sind. Vgl. S. 135 zu VIII, 20, 18.

Zum Verständnis dieser Ausdrücke muß man daran denken, daß die Arier das Sehen noch nicht der Einwirkung des Lichtes auf die Netzhaut zuschrieben, von der sie nichts wußten, sondern dem aus den Augen ausstrahlenden Licht in den Lebewesen. Darum geht nach der Upaniṣadenlehre der Gesichtssinn nach dem Tode in die Sonne ein und wird mit ihr identifiziert. Sie ist seine *pratidevatā* (Muṇḍ.-Up. III, 2, 7). In Yt. XIV, 13 wird darum vom Kamelhengst gesagt, sein weitstrahlender Blick *(dūraēsūka;* vgl. *dūrāṭsūka)* entdecke das weibliche Kamel von weitem selbst in der finsteren Nacht. Y. 30, 2 heißt es: *sraotā gəušāiš vahištā, avaēnatā sučā manaŋhā* „höret mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit dem leuchtenden *manah*“[1]) (vgl. Muṇḍ.-Up. III, 1, 10: „welche Welt er auch mit dem *manas* bestrahlt“, d. h. begehrt); Yt. X, 23: „Weg trägst du (‚Miθra,) von ihren Armen die Kraft, . . . von ihren Füßen die Kraft, weg von ihren Augen das Licht *(sūkəm)*, weg von ihren Ohren das Gehör.“ Die Sterne *(raocå)*, Öffnungen im Himmelsgebirge, durch die man das Himmelsfeuer sieht, sind zugleich Miθras Augen, und vedisch *rocaná-*, n., „Licht“ ist identisch mit sanskrit *locana*, n., „Auge“ (beide eigentlich: „das Strahlende“, „das Leuchtende“). Vgl. auch die Bemerkungen zu *cit*, unten S. 47.

Umgekehrt steht darum auch die √ *darəs* wie vedisch *dṛś* für „leuchten“; vgl. Y. 43, 16: *hvə̄ṇg·darəsōi xšaθrōi* „in

[1]) Man könnte *vahištā* auch als instr. f. fassen und übersetzen: „Höret mit den Ohren, sehet mit dem leuchtendsten Lichte (vgl. ved. *śúc*, f.), dem Denken“. Dagegen spricht aber die Zäsur. *suc* oder *suca* ist also adj. und synonym mit *vohu;* s. S. 145.

dem mit Himmelslicht blickenden (= Himmelslicht ausstrahlenden) Reiche“. *hvarə·darəsā* heißt „Bestrahlung mit Himmelslicht“, *hvarə·darəsya* „vom Himmelslicht bestrahlbar“. Yima heißt „der mit *x^varənah* Ausgestattete unter den Geborenen, der Himmelslicht Ausstrahlende *(hvarə·darəsō)* der Sterblichen“.

Auch wir sprechen ja heute noch in altindogermanischer Weise vom „Augenlicht“. Aber wir verbinden damit nicht mehr die Anschauung, welche die Arier mit dem Ausdrucke noch verbanden. Davon, daß diese arische Anschauung vom Wesen des Sehens indogermanisch war, kann man sich leicht durch eine Musterung der idg. Ausdrücke für „sehen“, „Gesicht“, „Auge“ überzeugen. Ich will hier nur auf eine Wurzel hinweisen, die unter Außerachtlassung dieser Anschauung in den Wörterbüchern nicht richtig behandelt worden ist.

Im Vedischen haben wir eine Wurzel *dī, dhī* (über den Wechsel des aspirierten mit unaspiriertem *dh-* s. Idg. F. 1923, S. 204), deren Bedeutung „leuchten“ ist. Sie wird aber auch zur Bezeichnung insbesondere der Tätigkeit des im Herzen brennenden *bráhman* (= awest. *daēnā:* unten S. 95 ff. insbes. S. 100) gebraucht, das ja alle Sinne funktionieren läßt und das Denken verursacht: daher die Bedeutungsansätze bei Graßmann unter ³*dī* und unter *dhī*. *dhī* heißt „scheinen“, „leuchten“, „glänzen“ z. B. ṚV. VII, 90, 4, AV. XVIII, 2, 47; *prá dhī* ṚV. I, 113, 10 heißt „vorleuchten“, wie *prá dī* I, 36, 11, VIII, 6, 24 (die Wörterbücher geben diese Bedeutungen nicht), und unter den Bedeutungsansätzen von ³*dī* und von *dhī* erscheinen darum in den Wörterbüchern „schauen“, „hinblicken auf“, „denken“. Dieselbe Wurzel hat im Iranischen (Bartholomae, Wb. ¹ und ²*dā(y)*, Sp. 724) die Bedeutungen „hinsehen auf“, „sich kümmern um“, „hegen“, „pflegen“. Selbstverständlich sind Graßmanns 2. und 3. Wurzel *dī* und Bartholomaes 1. und 2. Wurzel *dā(y)* identisch, und die Bedeutung von *prá dī* ist nicht, wie Graßmann annimmt, bildlich. Die Wörterbücher sind in unseren modernen Anschauungen befangen und verhüllen darum hier wie in vielen anderen Fällen die Anschauungen der Völker, deren Sprachschatz sie auf-

führen, anstatt diese Anschauungen zu erklären. Die Stelle Yt. X, 107 heißt wörtlich und nach den Anschauungen ihres Verfassers sinngemäß übersetzt: „Leuchtende Bestrahlungen, von ferne strahlende, strahlt er (Miθra) aus seinen Lichtern (d. i. Augen)“: *srīra daδāiti daēmāna dūrāt̰sūka dōiϑrābya.* Aus dieser Anschauung erklärt es sich, daß die Sterne Miθras Augen oder Späher sind. Man sieht, wie wichtig es auch für das Verständnis der mythologischen Anschauungen ist, sich über die physiologischen Anschauungen der Völker klar zu werden, deren Mythologien man behandelt. Hätten dies unsere Mythologen getan, so hätten sie über das Wesen Miθras nie im Zweifel sein können und hätten erkannt, daß er den Sternhimmel bedeutet.

Die Verse Ṛ V. VII, 61, 5

ámūrā víśvā vṛṣaṇāv imā́ vāṃ,
ná yā́su citráṃ dádṛśe, ná yakṣám;
drúhaḥ sacante ánṛtā jánānāṃ;
ná vāṃ niṇyā́ny acíte abhūvan

lassen sich so lange nicht mit Sicherheit übersetzen, als wir nicht wissen, was *ámūra* bedeutet. Solange wir dies nicht wissen, sind wir auch nicht berechtigt, die Schreibung des Padapāṭhas zu ändern. So viel aber ist sicher, daß im zweiten Vers *citráṃ* parallel mit *yakṣám* steht, und da die im Ṛ V. und noch viel später durchaus noch lebendige Grundbedeutung von *citrá* „leuchtend“ ist[1]), so muß auch hier die Bedeutung von *yakṣám* „Licht“ sein. Da Mitrá und Váruṇa die in der Nacht die Mächte der Finsternis mit ihrem Lichte bekämpfenden *devá* sind, so wird der Sinn der ersten beiden Zeilen der sein, daß sie auch die Stätten der Finsternis vollkommen beherrschen, die Dämonen also in ihre Gewalt gegeben sind. Geldner übersetzt S. 131 *citráṃ* mit „Wunder“, *yakṣám* mit „Zauber“.

In der letzten Stelle ist *yakṣá* wieder wie in den vorhergehenden im Sinne von *bráhman* „Himmelslicht“ gebraucht, und sofern ja alles Licht diesem Urlicht entstammt

[1]) S. unten S. 46 ff.

— vgl. Muṇḍ.-Up. II, 2, 10 —, muß das Wort wie alle Lichtbezeichnungen letzten Endes überall zu dem *bráhman* in Beziehung stehen. Auch das „in allen Menschen befindliche Feuer“, der *agní vaiśvānará,* ist das *bráhman*; vgl. die besonders beweisende Stelle ŚBr. I, 4, 1, 10 ff., wo der Ausdruck genau das bezeichnet, was beim Awestavolk *xᵛarənah* heißt, das Feuer nämlich, welches im König brennt und ihm Macht, Herrschaft und Sieg verleiht; ferner Ṛ V. I, 59, 1—4; 98, 1 f.; III, 2, 7. 11 ff.; 3, 5. 10; 26, 2; 54, 22; IV, 5, 8; V, 27, 1; VI, 7, 3. 5; 8, 3; 9, 4. 6; VII, 5, 3—7; 6, 1 f.; 49, 4; IX, 61, 16; X, 88, 2—6. 9. 14. 16; 45, 6; AV. X, 7, 18; Maitrī-Up. S. 31; Bṛ. Ā̱r.-Up. V, 9 usw. An Stellen, an denen die Sonne nicht mehr als Öffnung im Himmelsgewölbe, sondern als selbständiges Wesen betrachtet wird, wie Chānd.-Up. III, 19, 1, ist sie eine Form des *bráhman.* Darum wird sie auch selbst *agní vaiśvānará* genannt, wie in Ṛ V. X, 88, 13:

vaiśvānaráṃ kaváyo yajñíyāso,
'gním, devā́ ajanayann ajuryám,
nákṣatraṃ pratnám, áminac, cariṣṇú,
yakṣásyā́dhyakṣaṃ taviṣáṃ, bṛhántam.

„Das allen Menschen gemeinsame Feuer haben die opferwürdigen Strahlenden (*kaváyo,* Syn. von *devā́ḥ*), die *devá,* erzeugt, das nicht alternde, das uralte Gestirn, das (im Gegensatz zum Mond) nicht abnimmt, das wandelnde, den Aufseher des Lichtes (= über das Licht), den kraftvollen, Himmelslicht strahlenden“. Geldner S. 136: „den kraftvollen, hohen Wächter über die Zauberei.“

AV. XI, 6, 10:

dívaṃ brūmo, nákṣatrāṇi,
bhū́miṃ, yakṣā́ṇi, párvatān,
samudrā́n[1]*), nadyò, veśantā́s;*
té no muñcantv áṃhasaḥ.

Auch hier heißt *yakṣā́ṇi* nicht „Naturwunder und Naturschönheiten wie die großen Bäume“ (Geldner S. 143), sondern „Lichter“. Die Stellung des Wortes zwischen *bhū́miṃ*

[1]) So mit MS. II, 7, 13.

und *párvatān* zeigt, daß wir dabei an irdische Lichterscheinungen zu denken haben, Lichterscheinungen auf Wasserflächen, Irrlichter, strahlende Berggipfel, leuchtendes Holz im Walde, leuchtende Tiere (vgl. im PW. *khadyota, khadyotā, khadyotaka, khadyotana*). Es ist also zu übersetzen: „Zu dem Lichthimmel reden wir, zu den Gestirnen, zur Erde, zu den Lichtern, zu den Gebirgen, zu den Seen, zu den Flüssen, zu den Teichen: sie sollen uns aus der Enge (= der Bedrängnis) befreien."

Dabei ist daran zu denken, daß alle diese genannten Naturgegenstände und -erscheinungen nach arischer Anschauung vom Brahman, dem Himmelslicht, erfüllte *devá* sind, also Verkörperungen des Brahmans. Vermutlich gehören unter die hier genannten *yakṣā́ṇi* auch die Lichterscheinungen am Horizont. Wie Morgen- und Abendrot Kauṣ.-Up. II, 12 ff. (im Ait. Br. VIII, 28 durch einen törichten ritualistischen Zusatz falsch erklärt: s. Idg. F. 1923, S. 194 f.) *bráhman*, so ist das Morgenrot dem Awestavolk *x^varənah*. Daran lassen folgende Stellen keinen Zweifel:

Y. I, 14: *Uši·darənahe mazda·δātahe aša·x^vāϑrahe vīspaēšąm·ca gairinąm aša·x^vāϑranąm pouru·x^vāϑranąm mazda·δātanąm kāvayehe·ca x^varənaŋho mazda·δātahe ax^{v}arətahe·ca x^varənaŋho mazda·δātahe:* „für den mazdah-geschaffenen, das gute Feuer der Wahrheit[1]) besitzenden Ušidarəna, und für alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen, die mazdāh-geschaffenen, und für das königliche *x^varənah*, das mazdāh-geschaffene, und für das unsichtbare *x^varənah* (s. oben S. 16), das mazdāh-geschaffene."

Y. II, 14: *ahmya zaoϑre barəsmanaē·ca gairīm Uši·darənəm mazda·δātəm aša·x^vāϑrəm yazatəm āyese yešti; vīspå garayō aša·x^vāϑrå pouru·x^vāϑrå mazda·δāta ašavana ašahe ratavo āyese yešti; uγrəm kavaēm x^varəno mazda·δātəm āyese yešti; uγrəm ax^{v}arətəm x^varəno mazda·δātem āyese yešti:* „Zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsman hole ich das Gebirge Ušidarəna, das mazdah-geschaffene, den das gute Feuer der Wahrheit besitzenden Opferwürdigen (= Gott), herbei, um (ihm) zu opfern; hole ich herbei alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen, die m.-geschaffenen, die Anhänger der Wahrheit, die *ratu* der Wahrheit, um (ihnen) zu opfern; hole ich das gewaltige königliche *x^varenah*, das m.-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern; hole ich das gewaltige, unsichtbare *x^varenah*, das m.-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern."

[1]) *aša*, d. i. *ərəta*, ved. *ṛtá* hat im Veda und im Awesta als Gegensatz zu aw. *druj* = ved. *druh* etwa die Bedeutung „Wahrheit" im Sinne der richtigen Weltanschauung und der aus ihr gezogenen praktischen Folgerungen. Die noch nicht vergessene Grundbedeutung aber ist „Licht", wie später gezeigt werden wird.

Y. XXII, 26: *Āϑro Ahurahe Mazdå puϑra, tava Ātarš puϑra Ahurahe Mazdå, mat vīspaēibyo ātərəbyo; garōiš Uši·darənahe mazda·δātahe aša·x^vāϑrahe:* „(zur Befriedigung) Ātars, des Sohnes Ahura Mazdāhs, zu deiner, Ātar, Sohn Ahura Mazdāhs, nebst allen (andern) Feuern; des Gebirges Ušidarəna, des m.-geschaffenen, das das gute Feuer der Wahrheit besitzt."

Y. LXXI, 10: *vīspås·ca garayō aša·x^vāϑrå yazamaide; vīspås·ca varayo mazda·δātå yazamaide; vīspaē·ca ātaro yazamaide:* „und wir opfern allen Gebirgen, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, und wir opfern allen m.-geschaffenen Seen; und wir opfern allen Feuern."

Yt. XIX, 0: *garōiš Uši·darənahe mazda·δātahe aša·x^vāϑrahe, kāvayehe·ca x^varənaŋho mazda·δātahe, ax^{v}arətahe·ca x^varənaŋho mazda·δātahe xšnaoϑra:* „und durch Befriedigung des Gebirges Ušidarəna, des m.-geschaffenen, des das gute Feuer der Wahrheit besitzenden, und des königlichen *x^varənah*, des m.-geschaffenen, und des unsichtbaren *x^varənah*, des mazdah-geschaffenen."

V. XIX, 28: *ϑrityå xšapo vīusaiti uši*[1]), *raocaiti bāmya gairinąm aša·x^vāϑranąm, āsənaoiti Miϑrəm huzaēnəm; hvarə-*

[1]) *uši* kann an dieser Stelle nur Nominativ eines -*ī*- Stammes sein und „Morgenröte" bedeuten. Durch die Übereinstimmung der meisten indischen mit den iranischen Handschriften (Jp 1 und Mf 2, über deren „unschätzbaren Wert" man Geldners Prolegomena S. XXIII ff. vergleiche) und mit der Pahlavi-Übersetzung steht die Lesart unbedingt fest, und wenn eine Hs. *uisi*, zwei *usi* und eine sogar *us* schreibt (Br 1, geschrieben 1748), so handelt es sich bei den

xšaētəm uzyōiraiti: „In der dritten Nacht (nachdem der Mensch gestorben ist) leuchtet die Morgenröte auf, strahlt die leuchtende der Gebirge, welche das gute Feuer der Wahrheit besitzen; sie nähert sich Miθra, dem gutbewaffneten, und die Sonne geht auf."

Alle diese Stellen sind bisher mißverstanden worden. In der letzten muß Bartholomae mit allen seinen Vorgängern dem ganz richtig überlieferten Texte zwei grobe Fehler aufnötigen (*gairinąm* soll Objekt, *Miϑrəm* Subjekt sein!), um der traditionellen Übersetzung der Parsen gerecht zu werden. Aber die sāsanidischen Parsen, auf welche diese traditionelle Übersetzung zurückgeht, lebten nicht mehr im Lande des jüngeren Awestas. Ihre Unwissenheit in den awestischen Altertümern war ebenso groß, wie ihre Unkenntnis der awestischen Sprache. Für sie war Miθra, der gestirnte Himmel[1]), längst zur Sonne geworden, während das Awesta *miϑra-* und *hvarə·xšaēta* voneinander unterscheidet. Sie wußten nicht mehr, daß die am Hamūn-See wohnenden Verfasser des „jüngeren" Awestas, das inhaltlich zu einem großen Teile älter ist, als die *gāϑā*, das Morgenrot der Ausstrahlung der von *x^varənah* erfüllten Gebirge zuschrieben, die für sie im Osten die Welt begrenzten. Das Gebirge Uṣ̌idarəna ist ein wirkliches Gebirge, das seine Gewässer in den Hamūnsee ergießt (s. Bartholomae, Wb. unter *uši·dam*). Schon sein Name, „Behälter der Morgenröte" (*darəna* wohl = דרונא, ved. *dharúṇa* wie ²*varəna* = ved. *váruṇa,* beidemale ə aus ו. Bartholomae falsch: „der seinen Aufenthalt bei der Morgenröte hat, nimmt"), auch Uṣ̌idam „Haus der Morgenröte" (Bartholomae falsch: „der sein Haus bei der Morgenröte hat"; wie sollte wohl ein Naturvolk auf die absurde Idee kommen, einem Gebirge ein Haus als Wohnung zuzuschreiben?) beweist ja, daß man die Morgenröte für eine Ausstrahlung des mit *x^varənah* gefüllten Gebirges hielt. Über *x^vāϑra* s. oben, S. 18 nebst Fußnote 1.

ersten dreien um Fehler, bei der vierten um falsche Korrektur eines solchen. Trotzdem liest Bartholomae *usi·raocaiti* und setzt dieses = *us·raocaiti,* ohne den Nachweis zu erbringen, daß das Präverb *us* eine Nebenform *usi* hat. Der Stamm *ušī* ist aber durch die Namen *Uši-dam* und *Uši-darəna* gedeckt, bei denen die Auffassung des ersten Kompositionsgliedes als loc., wie wir sogleich sehen werden, einen unmöglichen Sinn gibt. Der Stamm *uš-*, den B. Sp. 415 ansetzt, hat, wie sich aus den Belegen ergibt, im Awesta keinerlei Grundlage, als die falsche Deutung der eben genannten Namen. Da B. das V. XIX, 28 belegte *uši* herauskonjiziert, muß er seine Bedeutung „Morgenröte" nun auf das folgende Adjektivum *bāmya* übertragen und kommt so Sp. 958 auf den Ansatz eines Stammes *bāmyā* „Morgenröte". Zwar stützt er diesen Ansatz noch durch Yt. X, 143. Aber hier steht *bāmya* in einem ungrammatischen prosaischen Einschub, der den metrischen Text und seinen Gedankeninhalt zerreißt. Auch aus dieser Stelle wird die Bedeutung „Morgenröte" nur durch eine unmögliche Konstruktion gewonnen, indem *hū* Genetivattribut zu *vāṣ̌əm* sein soll, was durch die Stellung von *hū*, zumal in der Prosa, ausgeschlossen ist. Inhaltlich ist B.'s Deutung deswegen unmöglich, weil durch sie Miθra zum Sonnengott wird. Dem widerspricht der Inhalt des ganzen 10. Yašts, der eine Deutung Miθras als Sonne völlig ausschließt. — Über die Anschauung, daß die Berge mit *bərəj* „Himmelsfeuer" gefüllt sind, vgl. die oben S. 14 unter 2 gegebenen Etymologien.

[1]) Der Nachweis hierfür wird später erbracht werden.

Auch in dem letzten Belege für *yakṣá*, der nun noch zu besprechen übrig bleibt, hat das Wort keine andere Bedeutung als „Licht". Das Kauśikasūtra handelt in § 94 von widernatürlichem, unheilkündendem Regen, in § 95 von ebensolchem Licht (Feuer) und gibt die Riten an, durch welche man die Folgen dieser Erscheinungen abwenden kann. Nach § 94 besteht solcher Regen in Schmelzbutter, gekochtem Fleisch, Honig, Gold, Blut, Honigstaub oder irgend welchen anderen, von Wasser verschiedenen Dingen. § 95 lautet (unter Berichtigung der unmetrischen Schreibung der Verse):
atha yatraîtāni yakṣāṇi dṛśyante, tad yathaîtan markaṭaḥ, śvāpado, vāyasaḥ, puruṣarūpam iti, tad evam āśaṅkyam eva bhavati. tatra juhuyāt:

yan markaṭaḥ, śvāpado, vāyaso yadi
idaṃ rāṣṭraṃ, Jātavedaḥ, patāti,
dviṣantam ete anu yantu sarve;
parāañco yantu nivartamānāḥ!

„Agnaye svāhê" ti hutvā „divyo gandharva" iti mātṛnāmabhir juhuyāt. sā tatra prāyaścittiḥ.

Das heißt auf Deutsch: „Wo sich diese Lichter (Licht-, Feuererscheinungen) sehen lassen, z. B. ein Affe, ein wildes Tier, eine Krähe, die Gestalt eines Mannes, so

muß dies ebenso Furcht erregen (wie der im vorigen Paragraphen behandelte widernatürliche Regen). Da soll man opfern (mit folgendem Spruche):

Wenn ein Affe, wenn ein wildes Tier, eine Krähe
in dieses Reich, o Wesenkenner (= Agní), fliegen sollte,
so sollen diese alle dem Feinde (des Königs) folgen;
sie sollen umkehrend in die weite Ferne gehen!

Dann soll man die Opfergabe mit dem Spruche „dem Agní *Svāhā!*“ ins Feuer gießen und unter der Rezitation von „*divyo gandharvo*“ (= AV. II, 2) und der die Namen der Mütter enthaltenden Lieder Opferspenden ins Feuer geben. Das ist für diesen Fall die das Unheil abwendende Zärimonie.“[1])

In den Handschriften steht zwischen dem zweiten und dem dritten Verse der prosaische Einschub *puruṣarakṣasam iṣiraṃ yat patāti* „was als kräftiges Männer*rakṣasa* fliegen sollte“. Dies ist selbstverständlich eine in den Text geratene, übrigens falsche, Erklärung zu *puruṣarūpam* in der dem Spruch vorangehenden Prosa, die von der Hand eines mit der Grammatik auf dem Kriegsfuße lebenden Menschen herrührt. Denn *puruṣarakṣasaṃ* ist eine begreiflicherweise nur hier belegte Kompromißform aus *-rākṣasa,* m., und *rakṣas,* n.

Es handelt sich also hier um feurige Tiere und Menschen, die in der Natur ebensowenig vorkommen, wie Blut- und anderer widernatürlicher Regen, aber dem europäischen Aberglauben ebenso gut bekannt sind, wie dem indischen. Webers Übersetzung „Unhold“ (AKAWB. 1858, S. 355) und Boyers Übersetzung „apparition“ (JA., X^e série, tome VII, p. 476) sind darum wenn auch nicht richtig, so doch etwas sinngemäßer, als die Geldners, der S. 140 *yakṣā́ṇi* mit „Verwandlungen“ übersetzt. Schon der Umstand, daß in diesem Falle nicht gesagt würde, wer sich verwandelt, macht diese Übersetzung unmöglich. In allen drei Übersetzungen aber fehlt die Hauptsache, die Angabe nämlich, daß es sich um feurige Gestalten handelt.

Damit haben wir, gestützt auf die kosmo- und physiologischen Anschauungen der Arier sämtliche Stellen mit der

[1]) S. Bloomfields Fußnote zu der Stelle.

einen Bedeutung „Licht“ erklärt, auch die beiden, zu deren Erklärung die lange Reihe der von Geldner aufgestellten Bedeutungen nicht ausreichte. Auch Boyer, JA., X^{e} série, tome VII, p. 393—477 und Oldenberg, Ṛgveda, Band II, S. 44 f. haben an der langen Bedeutungsreihe Geldners Anstoß genommen. Da aber beide es unterlassen haben, sich ein Bild von den arischen Anschauungen über den Makro- und Mikrokosmos zu machen, so beruht ihre Erklärung des Wortes *yakṣá* auf reinem Raten und hat das Verständnis in keiner Weise gefördert. Boyer sagt S. 393: „*Je crois, pour ma part, que* yakṣá *exprime simplement une forme (visible de fait ou conçue comme telle) propre à étonner le regard, et que son interprétation, suivant l'occurrence, par „fantôme“, „apparition“, „apparition merveilleuse“, „forme merveilleuse“, „merveille“, explique au mieux les textes et suffit à tous les cas.*“ Man sieht, daß dies lediglich eine Auswahl aus den von Geldner angesetzten Bedeutungen ist. Oldenberg schließt sich Boyer an, nimmt aber „nur eine Bedeutung“ an: „wunderbare, geheimnisvolle (darum häufig unheimliche) Wesenheit“. Wenn man so verschwommene Bedeutungen ansetzt, deren das europäische Vedalexikon leider nur zu viele enthält, so kann man rein mechanisch natürlich eine große Zahl von Stellen übersetzen. Aber zum Verständnis der alten arischen Texte kann man nur gelangen, wenn man in die Anschauungen der Arier möglichst tief eindringt und dann auf Grund dieser Kenntnis und der Etymologie die Wortbedeutungen möglichst genau und scharf bestimmt.

Das Verbum *yakṣ* ist bisher aus einer einzigen Stelle, Rāmāyaṇa VII, 4, 12, belegt. Dort sagt ein Teil der Wesen zu Prajāpati *rakṣāma(ḥ)* „wir schützen“, ein anderer *yakṣāma(ḥ)*. Jene erhalten davon den Namen *rakṣas,* diese den Namen *yakṣa.* Es ist nicht denkbar, daß das Wort neben *rakṣāma(ḥ)* nur der Etymologie wegen ersonnen sein sollte. Somit wird es dem Verfasser der Stelle aus dem Gebrauch bekannt gewesen sein und kann dann nur die Bedeutung „wir leuchten“ haben. Das entspricht ja auch, wie wir noch sehen werden, dem Wesen der nachvedischen männlichen

Yakṣa. Der indische Kommentator Rāma erklärt das Wort freilich nach Dhātupāṭha X, 153 mit *„yakṣa pūjāyām"*. Aber diese Paṇḍitweisheit geht fehl, da die Form nach derselben Stelle des Dhp. *yakṣayāmahe* lauten müßte. Belegt ist m. W. *yakṣ pūjāyām* bisher in der Literatur noch nicht.

Aus der festgestellten Bedeutung des Neutrums *yakṣá* und der Verbalform *yakṣāma(ḥ)* erklärt es sich nun auch, weshalb das indische Jahreswendfest die beiden Namen Dīpālikā und Yakṣarātri führt. Beide Ausdrücke sind eben Synonyma und bedeuten „Lichterfest". Dieses Fest wird unter großartigen Illuminationen nicht nur in den Häusern, sondern auch im Freien begangen; sogar auf Flußläufen setzt man Lichter in kleinen Schiffchen aus. Andererseits ist es ein Fest des Reichtums, an dem das Geld in allen seinen Formen, die Warenvorräte und die Geschäftsbücher göttlich verehrt werden. Auch wird (oder wurde wenigstens früher) dabei im Tempel gewürfelt, wobei es darauf ankam, daß man nicht verlor; vgl. Yaśodhara im Kommentar zu Kāmasūtra I, 4, S. 55 und Hemavijaya, Kathāratnākara 33. Offenbar handelt es sich um ein altes Sonnenwendfest, das heute aber auf die Mitte des Oktobers fällt, den Beginn des Saṃvatjahres. So deutet man denn heute den Ausdruck Yakṣarātri auf die Yakṣa als die Diener Kuberas, von denen man glaubt, daß sie an diesem Feste auf der Erde zugegen sind.

Das männliche Substantivum *yakṣa,* das in der älteren vedischen Zeit noch unbekannt, in der klassischen dagegen allein bekannt ist, ist natürlich die Bezeichnung des anthropomorph gedachten neutralen *yakṣá;* vgl. das maskuline *rakṣás* (oben S. 21), das maskuline *bráhman* (IIQF. III, 47 f.) und das maskuline *x^{v}arənah,* Yt. XVIII, 4 ff. Die Verbindung der Yakṣa mit dem Reichtum erklärt sich aus der indogermanischen Anschauung, nach der der Reichtum Himmelslicht, also *bráhman* ist; s. die Abhandlung „Vedisch *vásu,* awestisch *vohu*" unten, S. 115 ff. In sanskritischer Zeit ist das Gold Agnis Same, also *bráhman* des sakralen Feuers, das aus dem Feuerhimmel stammt und den Verkehr zwischen den *devá* und den Menschen vermittelt. Herodot IV, 5 erzählt eine skythische Sage, der zufolge aus dem Himmel

ein goldener Pflug, ein goldenes Joch, ein goldenes Doppelbeil und eine goldene Schale gefallen seien. Zwei Brüder hätten versucht, diese Gegenstände an sich zu nehmen, was ihnen mißlungen sei, da das Gold sie gebrannt habe. Als aber der jüngste Bruder sich genaht habe, sei die Glut des Goldes erloschen. Er habe die Gegenstände nach Hause getragen und sei mit Willen seiner älteren Brüder König geworden. Das Gold stammt danach also aus dem Himmelslicht, ved. *súar* (*svàr*), und die Ähnlichkeit mit der indischen Anschauung liegt auf der Hand. Der sanskritische Name für „Gold" (*suvarṇa, svarṇa;* vgl. ved. *svárana* „himmelslichtig") hängt also offenbar mit *svàr* „Himmelslicht" zusammen. Man beachte auch den indischen Volksglauben, daß der Besitz des Goldes *tejas* (= ved. *bráhman* = *x^{v}arənah*) verleiht; s. Tantrākhyāyika II, insbes. Übersetzung S. 74 mit Fußnote 5, und den in Europa herrschenden Glauben, daß ein Flämmchen dem Schatzsucher einen verborgenen Schatz anzeigt.

Wir überblicken nun die Verwendung des Wortes yakṣa in folgender Tabelle.

Vedisch *yakṣá,* n., „Licht", „Feuer".

I. Allgemein
   1. auf das *bráhman* angewendet: Kena-Up. III, 2 ff. Gopatha-Br. I, 1.
   2. = „feurige Spukgestalt": Kauśika-S. 95.

II. = *bráhman,* „Urlicht", „Urfeuer".
   A. Allgemein: Ṛ V. VII, 61, 5; X, 88, 13. AV. VIII, 9, 25 f. Taitt.-Br. III, 11, 1, 1.
   B. Makrokosmisch:
      1. durch das Himmelsgewölbe scheinendes Himmelslicht: ṚV. VII, 88, 6 (yakṣín = Váruṇa).
      2. Blitz: AV. XI, 2, 24. ṚV. I, 190, 4 (*yakṣabhṛ́t* = *bṛ́haspáti*). ṚV. VII, 56, 16 (= *bráhman* der Marút).
      3. irdische Lichterscheinungen: AV. XI, 6, 10.
   C. Mikrokosmisch = Herzensfeuer: ṚV. IV, 3, 13; V, 70, 4; VII, 56, 16. AV. VIII, 9, 7 f.; X, 2, 32; 7, 38; 8, 15, 43. Bṛ.-Ār. Up. V, 4. Taitt.-Br. III, 12, 3, 1. Gobhila-Gṛ. III, 4, 28.
      1. Ausstrahlung des Herzensfeuers
         a. als *mánas* „Denken": VS. XXXIV, 2.
         b. als *nā́man* und *rūpá* „Name und Erscheinungsform": ŚBr. XI, 2, 3, 4.

Anm.: In R̥V. VII, 56, 16 ist der Blitz zugleich das individuelle *bráhman* der Marút und kosmisches *bráhman.* Vgl. S. 94, Fußnote 1 und S. 135 zu VIII, 20, 18.

In den meisten Fällen ist also das vedische *yakṣá* Synonymon von *bráhman,* kosmisch wie individuell. Auch in den unter I, 1 angeführten Fällen wird das Wort, wenn auch anscheinend in allgemeinerer Bedeutung „Licht", auf das *bráhman* angewendet. Nur einmal, und zwar erst in der Sūtra-Zeit, erscheint es zur Bezeichnung von Spukgestalten, also offenbar in dämonischem Sinne. Man darf daran erinnern, daß auch die Mächte der Finsternis ein individuelles Brahman besitzen; s. unten, S. 61, 91; vgl. auch S. 56 u. 159 f.

Demnach scheint *yakṣá* mit *bráhman* vollkommen synonym zu sein.

Im Sanskr̥it ist das neutrale *yakṣá* nur noch in *yakṣarātri* „Lichterfest", d. i. „Sonnenwendfest", erhalten, wird aber auf das sonst im Sanskrit allein übliche maskuline Substantivum *yakṣa* bezogen, welches die Genien des Reichtums bezeichnet als Personifikationen des neutralen *yakṣá.*

Auch das in unserer Tabelle unter I, 2 aufgeführte vedische Neutrum ist personifiziert worden und erscheint als Maskulinum *yakṣa,* Pāli und Prākrit *yakkha* bei Jinisten und Buddhisten zur Bezeichnung menschenfeindlicher Dämonen.

Natürlich wäre es völlig verkehrt, die in unserer Tabelle gebrauchten deutschen Ausdrücke für das vedische neutrale *yakṣá,* mit einziger Ausnahme des unter I, 2 aufgeführten, als verschiedene Bedeutungen anzusetzen. In diesem einen aus ganz spätvedischer Zeit stammenden Beispiel ist offenbar bereits ein Bedeutungswandel eingetreten. In den anderen Fällen dagegen bedeutet das neutrale *yakṣa* lediglich „(Ur-)Licht", „(Ur-)Feuer" = *bráhman;* die Tabelle verzeichnet nur die von modern europäischem Standpunkte aus beurteilten Sonderfälle der belegten Verwendungen.

II. Awestisch *ciϑra.*

Das „Altiranische Wörterbuch" verzeichnet auf Sp. 587 f. zwei angeblich ursprünglich voneinander verschiedene Wörter *ciϑra,* deren erstes mit folgenden Bedeutungen versehen ist:

1. Adj. „manifestus", offenbar, klar, sichtbar, augenfällig (8 Belege);
2. Subst. neutr. Gesicht, und zwar
   a) Anblick (1 Beleg);
   b) Antlitz (2 Belege);
   c) Vision, Erscheinung (1 Beleg);
   d) äußere Erscheinung, Gesamtheit der äußeren Merkmale, spez. von der Menstruation (1 Beleg);
3. Subst. neutr. Kundgebung (1 Beleg);
   a) Offenbarung (1 Beleg).

Das Substantivum ^{1}*ciϑra* erscheint also hier bei nur 7 Belegen mit 6 verschiedenen Bedeutungen! Dazu kommen noch 5 Stellen, die Bartholomae trotz der angenommenen Bedeutungsfülle nicht zu erklären vermag und von denen er 4 als „undeutlich", 1 als wertlos erklärt.

Für ^{2}*ciϑra* gibt das Ai.Wb. die Bedeutungen: 1. Same, im eigentlichen Sinne (nur Komp.); 2. Ursprung, Herkunft, Abstammung; 3. Geschlecht, Stamm, Nachkommenschaft. Dazu die Bemerkung: „Die angenommene Gleichheit mit ^{1}*ciϑra*-... gilt mir als unwahrscheinlich."

Die Bedeutung von ^{2}*ciϑra* steht fest. Daß dieses zweite *ciϑra* mit dem ersten identisch ist, werden wir noch sehen. Ebenso werden wir sehen, daß von der Vielheit der Bedeutungen des ersten *ciϑra* gar keine Rede sein kann, daß sämtliche für das erste, das adjektivische wie das substantivische, *ciϑra* angesetzten Bedeutungen falsch sind, daß 3 von den angeblich 5 unklaren Stellen durchaus „klar" sind, und daß die angeblich wertlose Stelle vollwertig ist. Bei den 2 unklaren Stellen, die somit verbleiben, handelt es sich, wie Bartholomae richtig bemerkt, um „abgerissene Zitate" im Nīrangastān, nämlich um „*taṯ ciϑrəmca* und *ciϑrəm·ciṯ* (Darmesteter, ZA. Bd. III, S. 122 f.). Wir müssen also von diesen beiden Stellen notgedrungen absehen. Läge an ihnen der ganze Satz vor,

so würde ohne Zweifel keinerlei Unklarheit über die Bedeutung bleiben.

Von dem awestischen *ciϑra* ist das vedische *citrá* ebensowenig zu trennen, wie von diesen Nominalbildungen die Verbalwurzel ved. und awest. *cit.* Diese Wurzel verzeichnet das Air.Wb. Spalte 427 unter *kaēt-* und gibt dafür die Bedeutungen 1. etwas bedenken, überdenken, überlegen; 2. bedacht sein auf.

Die Bedeutungen weichen also gänzlich von denen der Nominalbildung ab, Beweises genug, daß die nominalen oder verbalen Bedeutungen teilweise falsch angesetzt sind.

Graßmann gibt für die Verbalwurzel *cit* folgende Bedeutungen: 1. etwas erblicken, wahrnehmen; 2. beschauen, beachten, achten auf; 3. etwas im Auge haben, beabsichtigen; 4. etwas erkennen, wissen; 5. etwas zu tun verstehen; 6. erglänzen, erscheinen; 7. sich zeigen; 8. sich auszeichnen; 9. jemand etwas erweisen.

Schon die Anordnungen dieser „Bedeutungen" zeigt, daß hier wie im Air.Wb. die Grundbedeutung verkannt ist, was um so verwunderlicher erscheint, als sie sich auch für den mit den psychologischen und physiologischen Anschauungen der Arier nicht Vertrauten ohne weiteres aus *citrá, citrin,* den Zusammensetzungen mit *citrá* (Sp. 453 f.), aus *cétas, cétiṣṭha,* aus *ketú* und *ketumát* ergibt.

Es ist selbstverständlich, daß die Wortbedeutungen in den Sprachen der Naturvölker — nomadisierender oder ansässiger Viehzüchter — nicht vom Abstrakten, sondern vom Konkreten ausgehen, daß also die Grundbedeutung des verbalen *cit* intr. „leuchten", tr. „beleuchten", die des nominalen adj. „leuchtend", „licht", subst. „Licht" (und natürlich auch „Feuer", das im Arischen überall zugleich im Begriffe „Licht" enthalten ist) sein muß.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, aber auch gar nicht nötig, die vielen Belege der vedischen Wortfamilie *cit* zu besprechen. Nach dem in diesem Hefte und Idg. F. XLI, 185 ff. bereits Gesagten ist es ohne weiteres klar, daß alle die angeblichen „Bedeutungen" der Verbalwurzel *cit* unter 1—5, 7, 8 — zu 9 vermisse ich einen Beleg — genau so wie die von Bartholomae unter *kaēt* angesetzten

Bedeutungen im R̥V. wie im Awesta gar nicht vorhanden sind, sondern bestenfalls nur die Ausdrücke enthalten, die ein neuhochdeutscher Schriftsteller, der denselben Gedanken ausdrücken wollte, wie jeweilig der vedische und der awestische Dichter, auf Grund unserer modernen, von den arischen himmelweit verschiedenen Begriffe von den psychologischen, physiologischen und kosmologischen Vorgängen wählen würde.

Aber nicht hierauf kommt es an, sondern darauf, daß die Wörterbücher uns mit den Anschauungen der Texte vertraut machen, die zu erläutern sie bestimmt sind. Und in diesem wichtigsten Punkte versagen sie leider.

Die zu √ *cit* gehörigen Ableitungen werden mit Vorliebe von der Wirkung des im Herzen brennenden Feuers, des *bráhman,* der *daēnā* und ihrer Ausstrahlungen, des *manas,* awest. *manah,* und als Nomina für diese selbst gebraucht. Ich darf hier auf meine Ausführungen Idg. F. XLI, 189, vorletzter Absatz, 193, letzter Absatz, 197, letzter Absatz, 202 ff. und auf die unten folgende Abhandlung über *dhḗnā, daēnā* verweisen.

Das vedische wie das awestische *cit* heißt also einfach „leuchten", „beleuchten" und bezeichnet darum die Wirkungen des „leuchtenden *manas*" (awestisch *vohu manah,* s. unten S. 145 ff.), d. h. das körperliche, das geistige und das seelische Sehen. Dieses ist für die arischen Stämme eine vollkommene Einheit und wird als ganz konkrete Ausstrahlung des im Herzen brennenden Feuers gedeutet. Wir modernen Menschen dagegen trennen auf Grund unserer naturwissenschaftlichen Bildung, welche die Arier nicht besaßen, das körperliche Sehen, das geistige Denken, das seelische Begehren, und die Annahme eines im Herzen brennenden Feuers ist uns so fremdartig, daß keiner der Veda- und Awestaspezialisten diese Anschauung im Veda und im Awesta entdeckt hat, obwohl sie in diesen Texten allenthalben zu finden ist und die Grundlage des gesamten Denkens ihrer Verfasser bildet.

Bezüglich des körperlichen Sehens darf ich auf die Ausführungen oben, S. 32ff. verweisen; aus der arischen (vedischen wie awestischen) Anschauung vom geistigen und seelischen Schauen als Folge des im Herzen brennenden Feuers erklärt es sich, wie das vedische *cittá,* wörtlich „das Geleuchtete", im klassischen Sanskrit die Bedeutungen „Herz", „Gemüt", „Geist", „Intelligenz", „Vernunft", das awestische *cisti* (aus **citti*) die Bedeutung „Lehre" angenommen hat.

Die Bedeutung der awest. Verbalwurzel *cit* ist also („mit dem im Herzen brennenden, das Denken ausstrahlenden Licht) beleuchten", und beide von Bartholomae getrennte Substantiva *ciϑra* sind in Wahrheit identisch und bedeuten nur „Licht", „Feuer".

Daß der männliche Same nach arischer Anschauung nur eine andere Erscheinungsform des Himmelslichtes = Licht, Glut (*bráhman* usw.) ist, habe ich schon Idg. F. XLI, 191 dargetan. Das klassische Sanskrit hat darum für „männlicher Same" die Ausdrücke *tejas* und *śukra,* die zugleich „Licht" und „Glut" bedeuten[1]).

Unter [1]*ciϑra* 2 d leitet Bartholomae die Bedeutung „Menstruation", die aus der Belegstelle V. XVI, 14 sowie aus dem mehrfach belegten Adjektivum *ciϑravaitī* feststeht, aus der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht" ab. Kenntnis der Realien würde ihn vor diesem Mißgriff bewahrt haben. Wenn *ciϑra* die Bedeutung „Menstrualblut" hat, so kommt das doch offenbar daher, daß man in diesem die weibliche Entsprechung des männlichen Samens sah. Zwar fehlt es an Belegen für diese Anschauung aus arischer Zeit. Aber eine bei Somadeva überlieferte Erzählung berichtet, daß das Feuer (Agní) die Frauen zur Strafe dafür, daß sie es bei seiner Flucht verraten hatten, mit der Menstruation strafte. Also hat sie ihren Ursprung im Feuer, ist also ihrem Wesen nach *tejas,* awest. *ciϑra.* Und die indischen Mediziner lehren, daß der Embryo durch Mischung des männlichen Samens mit dem Menstrualblut zustande kommt; vgl. Hertel,

[1]) Über die Bedeutung von *suxra* vgl. oben, S. 15 unter 11.

Das Pañcatantra S. 367, wo eine Stelle aus Burzōes Biographie, die diese Angabe enthält, mit Jolly, Medicin, § 39 zusammengestellt ist.

Wir betrachten nun die übrigen von Bartholomae unter [1]*ciϑra* gegebenen Belege.

1. Adj., angeblich = „manifestus", offenbar, klar, sichtbar, augenfällig.

Y. X, 7:

Haomahe baēṣ̌azyehe
ciϑrəm dasvarə baēṣ̌azəm.

Wolff: „Das augenfällige Heiltum (und) Gesundheitsmittel des heilkräftigen Haoma"; richtig: „des heilenden Haoma.... (*?dasvarə*) leuchtende Heilkraft".

Haoma = Sóma ist *x^v arənah = bráhman*; s. unten S. 71.

Y. XXXI, 22 (Gāθā):

ciϑra ī hudā̊ŋhē yaϑanā vaēdəmnāi manaŋhā.

Bartholomae: „Klar ist das dem Verstand als einem, der es in seinem Sinn begriffen hat." Richtig: „Leuchtend (hell) ist dies alles dem Gutleuchtenden als einem, der es durch das Denken für sich gesehen (= begriffen) hat."

Das *manah* leuchtet, wie aus dem Veda und aus dem Awesta hervorgeht (*vohu manah* = „das leuchtende Denken", unten S. 145); das Denken ist vedisch und awestisch ein Leuchten (oben S. 32ff.).

Y. XXXIII, 7 (Gāθā):

āviš·nā̊ aṇtarə hə̄ṇtū nəmax^v aitīš ciϑrā̊ rātayō.

Bartholomae: „Offenbar sollen unter uns werden, deutlich die ehrerbietigen Pflichterfüllungen." Richtig: „Erscheinen sollen in uns (d. h. in unserem Herzen, dem Sitz des leuchtenden *manah*) die mit Verehrung verbundenen, leuchtenden Gaben."

Gemeint sind die von Ahura Mazdāh gewährten Gaben, insbesondere *vohu manah* „das leuchtende Denken", *aṣ̌a vahišta* „die leuchtendste Wahrheit" usw.; „mit Verehrung

verbunden", insofern sie infolge der Verehrung von A.M. gewährt werden. Sollten andere Gaben gemeint sein, so darf daran erinnert werden, daß die Arier das „Gute", „Wertvolle" als „leuchtend" betrachteten und bezeichneten. Vgl. unten S. 115 ff. die Abhandlung über ved. *vasu*, awest. *vohu*.

Y. XLV, 1 (Gāθā):

nū īm vīspā ciϑrā zī mazdā̊əhōdūm.

Bartholomae: „Nun prägt ihn euch alle ins Gedächtnis ein, denn er ist (jetzt) offenbar." Richtig: „Jetzt nehmt ihn alle — denn er ist der Leuchtende — in euer *manah* auf!"

Mazdāh ist das personifizierte Himmelslicht und darum nach arischer Anschauung selbstverständlich die personifizierte Weisheit. Da er und das *manah* „Licht" sind, so ist die in dem Zwischensatz gegebene Begründung ohne weiteres verständlich. Ohne „den Leuchtenden" im Herzen kann dieses nicht leuchten, d. h. denken.

Yt. III, 4:

ciϑrəm Ahurəm Mazdąm

Wolff: „zu der Sichtbarkeit des Ahura Mazdāh" (kann kein Ungläubiger gelangen). In der Fußnote versieht er diese Meisterübersetzung mit einem Fragezeichen. Richtig ist natürlich nur: „zu dem leuchtenden A.M." Bartholomae gibt keine Übersetzung, stellt die Stelle aber unter 1. „manifestus" usw.

Yt. X, 112:

ciϑrå Miϑrahe frayanå.

Bartholomae, Sp. 989: „klar sind M.'s Wege." Richtig: „Leuchtend sind Miθras Bahnen."

Miθra ist der gestirnte Himmel.

Ny. III, 11:

yazata pouru-xᵛarənaŋha,
yazata pouru-baēšaza,
ciϑra vō būyarəš masānå,
ciϑra vō zavanō-savō;
ciϑrəm bōiṯ yūžəmciṯ xᵛarənō
yazəmnāi, āpō, dāyata!

Wolff: „ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Glanz, ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Heilmitteln! offenbar sollen eure Großtaten werden, offenbar eure (Taten), (die) ihr auf Anruf helft; offensichtlichen Glanz wahrlich gewährt ihr, ihr Wasser, dem (der zu euch) betet." — Richtig ist: „Ihr Opferwürdigen, die ihr viel *xᵛarənah* (Sieg verleihendes Himmelslicht; vgl. Wörterverz. II) besitzt, ihr Opferwürdigen, die ihr viel Heilmittel besitzt, leuchtend sollen eure Größen (= Kräfte) sein, leuchtend die Feuer eurer Anrufungen; leuchtendes *xᵛarənah* verleiht auch ihr, Gewässer, demjenigen, welcher euch für sich ein Opfer (durch den Priester) darbringen läßt."

In *zavanō-sū* bedeutet der erste Teil = ved. *hávana* die an die Götter ergangene Einladung zum Opfer. Über *sū* vgl. oben S. 15, 9. Daß *zavanō-sū* Substantivum ist, ergibt sich aus dem Parallelismus mit *masāna*. An der zweiten Belegstelle, Yt. XIX, 52, ist *zavanō-sū* adjektivisches Attribut zu *apąm napāt*, also dem personifizierten Blitz, der seinem Wesen nach *xᵛarənah* ist, und bedeutet hier „auf die Anrufung (beim Opfer) hin leuchtend". Gleichbedeutend ist *zavanō-svan*, Beiwort Miθras, des gestirnten Himmels, Yt. X, 76, „auf den Opferruf hin aufleuchtend". Da die Yazata wie die vedischen *devá* Personifikationen des Himmelslichtes sind, so sind die eben besprochenen Wörter Synonyma von *zavanō-srut* „den Anruf erhörend", wie Miθra in § 61 desselben Yašts und der Stern Satavaēsa Yt. XIII, 43 f. genannt wird.

Die „Anrufungen", d. h. die Opferlieder, sind im Awesta wie im Veda Feuer (awest. *ciϑra*, ved. *bráhman*), Ausstrahlungen des im Herzen brennenden Feuers; vgl. unten zu Vr. XXIII, 1, S. 58.

Vīštāsp-Yašt 7 f.:

„yazata paouru-xᵛarənaŋho, yazata paouru-baēšazo; ciϑra vō buyāriš masąnå." āaṯ paiti-aoxta Zaraϑuštra: „puϑra kava Vīštāspa, masānå zavanō-savo ciϑrəm vō bavå: yūžəm-ciṯ xᵛarənō baxšayata! āpa, dasta no təm yānəm!"

„Ihr Opferwürdigen, Besitzer des vielen *x^varənah*, Ihr Opferwürdigen, Besitzer der vielen Heilmittel: leuchtend sollen eure (der Opferwürdigen) Größen (= Kräfte) werden." Da erwiderte Zaraθuštra: „Mein Sohn, König Vīštāspa, die auf den Opferruf hin aufleuchtenden Größen (= Kräfte) sollen euch zum Lichte werden: Ihr (Vīštāspa) sollt Anteil am Himmelslicht (*x^varənah*) erhalten! Ihr Gewässer, gewähret uns diese Gabe!"

An allen diesen von Bartholomae Sp. 586 zusammengefaßten Belegstellen für das adjektivische *ciϑra* hat dieses Wort also nur die eine, bei Bartholomae fehlende Bedeutung „leuchtend", an keiner eine der von ihm aufgestellten Bedeutungen.

2. Subst. angeblich = „Gesicht".

a) angeblich „Anblick".

Die einzige Belegstelle ist Pursišnīhā XLIX, 108 (= Darmesteter, ZA., Bd. III, S. 74). Sie lautet:

taē-ca, Spitama Zaraϑuštra, aŋhōuš vahištahe ciϑre paityåṇte.

Bartholomae: „und die werden des Anblicks des Paradieses teilhaftig werden." Richtig: „und diese, Sp. Z., werden über das Licht des leuchtendsten Lebens herrschen (verfügen)."

Da der Lichthimmel von den *anayra raocå*, „den anfangslosen Lichtmassen", erfüllt ist, so ist *ciϑra*, subst. n., hier Synonymon von „Himmelslicht". *vahišta* „leuchtendst" steht wie vedisch *vásiṣṭha* in seiner ursprünglichsten Bedeutung. Für *paityåṇte* gibt Bartholomae Sp. 151 Mitte nebst Anm. 30, Sp. 154 folgende phantastische Ableitung: „D. i. *paiti*+*iyånte*, Neubildung zu *iyāiti*." Das Wort gehört selbstverständlich nicht zu √ *i* „gehen", sondern entspricht vedisch *pátyāntai*, Konj. Praes. des Denominativums von *páti* (Graßmanns √ 2. *pat*) und wird wie dieses mit dem Lokativ konstruiert.

b) angeblich „Antlitz".

Yt. XIII, 89:

yō paoiryō ciϑrəm urvaēsayata daēvāaṯ-ca haotāṯ mašyāaṯ-ca.

Wolff: „der zuerst (sein) Gesicht abkehrte von dem Daēva- und Menschengezücht." Richtig: „(Zaraθuštra), der als erster für sich das Licht entwendete von dem daēvischen Hotar und von dem menschlichen."

Bartholomae leitet das nur hier belegte *haota* von √ *hu*, ved. *su* „gebären" ab; dann müßte man aber doch Tiefstufe der Wurzel erwarten. Wörtlich: „von dem *daēva*, der der Hótṛ ist, und von dem Menschen, (der es ist)." Der Hótṛ der *devá* ist bekanntlich Agní. Selbstverständlich liegt hier ein — begreiflicherweise falsch dekliniertes — Fremdwort aus dem Vedischen vor, da der Verfasser der Stelle den göttlichen und menschlichen *hótṛ* der vedischen Stämme meint und darum das mazdayasnische *zaotar* nicht brauchen kann. „Licht" ist hier wieder vom siegverleihenden „Himmelslicht", *x^varənah*, gebraucht. Vgl. die Parallelstellen Yt. V, 26 und XIX, 32, wo *saoka*, und Yt. X, 27, wo *x^varənah* für das steht, was in unserer Stelle *ciϑra* genannt wird. Aber die Iranisten haben ja keine Ahnung davon, was diese Wörter bedeuten.

Yt. X, 64:

Miϑrəm . . . . yahmi paiti ciϑrəm vīδātəm vīspāiš avi karšvaṇ yāiš hapta.

Wolff: „Miθra.... des Antlitz nach allen den sieben Erdteilen gerichtet (ist)." Richtig: „Miθra.... bei dem das Licht verteilt ist, (das) nach allen den Erdteilen (strahlt), den sieben."

Miθra ist der personifizierte Sternhimmel, von dem es in § 67 desselben Yašts heißt:

yō vāša mainyu-haṃtāšta
bərəzi-caxra fravazaite
haca karšvarə yaṯ Arəzahi
upa [karšvarə yaṯ] X^vaniraϑəm bāmīm.
raϑwya ciϑra hacimno

x^varənaŋha·ca mazda·δāta,
vərəϑrayna·ca ahura·δāta.

Wolff: „(Miθra . . . .) der mit dem geistergezimmerten hochrädrigen Wagen von dem Erdteil, dem Arəzahī her zu dem strahlenden Erdteil, dem X^vaniraθa herangefahren kommt, teilhaftig der zeitentsprechenden Tatkraft und der mazdāhgeschaffenen Herrlichkeit (!) und des ahurageschaffenen Siegs." — Richtig: „(Miθra. . . .) der auf dem durch den Geist gezimmerten Wagen, dem mit leuchtendem Rad (gemeint ist der Mond) versehenen, dahinfährt vom Erdteil Arəzahi nach X^vaniraθa, dem strahlenden, gefolgt von dem der Zeit entsprechenden Licht und dem mazdāhgeschaffenen *x^varənah* und Vərəθragan, dem ahurageschaffenen."

Die in Zeile 4 eingeklammerten Worte sind nach Ausweis des Versmaßes Glosse. Bartholomae konstruiert auf Grund des aus der Stammhandschrift stammenden Schreibfehlers *cixra* — *ϑ* und *x* unterscheiden sich im Awesta-Alphabet nur durch ein Häkchen — eine aus √ *kar* hergeleitete substantivische Reduplikationsbildung *cixra-*, m., mit der Bedeutung „Tatkraft", „Energie", die sonst nirgends im Veda, Awesta und im Sanskrit vorkommt. Der Zusammenhang ergibt zu völliger Sicherheit, daß Geldner den Fehler richtig gebessert hat.

Was unter der „der Zeit entsprechenden Tatkraft" zu verstehen wäre, ist mir unerfindlich; das „der Zeit entsprechende Licht" aber ist als das dem Tageslicht gegenübergestellte mildere Licht der Sternennacht ohne weiteres verständlich. — *ciϑra* steht hier neben *x^varənah* und *Vərəϑragan*, die alle drei verschiedene Formen des Himmelslichtes sind; denn Vərəθragan, heute Bahrām genannt, ist ja noch heute bei den Parsen das höchste Feuer und wird als der König der geistigen Welt, d. h. der Lichtgötter, betrachtet. Als Verkörperung des Himmelslichtes, *x^varənah*, ist er selbstverständlich der Gott des Sieges und der Herrschaft und mit Indra Vṛtrahán identisch.

c) angeblich „Vision", „Erscheinung".
Einziger Beleg: Y. XLIV, 16 (Gāθā):

taṯ ϑwā pərəsā, ərəš·mōi vaocā, ahurā!
kə̄ vərəϑrəm·jā ϑwā pōi sə̄ṇghā yōi həṇtī?
ciϑrā mōi dąm ahūmbiš ratūm cīždī;
aṯ hōi vohū sərao$̌ō jaṇtū manaŋhā,
Mazdā, ahmāi yahmāi va$̌ī kahmāicīṯ.

Bartholomae: „Danach frag ich Dich — gib mir rechte Kunde, o Ahura! —: Wer ist es, der siegreich nach Deinem Wort die Seienden beschirmen soll? Durch ein Gesicht versprich mir, den das Leben heilenden Richter zu bestimmen! Und bei jedem soll Gehorsam vor ihm samt gutem Sinn sich einstellen, o Mazdāh, dem Du es wünschest."

Die durch den Druck hervorgehobenen Sätze übersetze ich so: „Durch das Licht das Leben heilend versprich mir, einen Richter (?) zu geben. Und zu ihm soll der Gehorsam samt dem leuchtenden Denken kommen, o Verstand, (und) zu jedem, zu dem du es wünschest."

Ahura Mazdāh heilt das irdische Leben dadurch, daß er die Geschöpfe erleuchtet und sie dann in den Himmel gelangen läßt, nachdem sie in Lichtgestalten verwandelt worden sind. Das ist ja das Ziel der mazdayasnischen wie der vedischen Religion. Am Ende der dritten Gāθā (Y. XXX, 11) heißt es: „Wenn ihr Sterblichen diese Satzungen lehrt, welche der Verstand gegeben hat, beide, das Wohlergehen und die Pein, und was die lange Finsternis (*ra$̌o*, oben S. 21) für die Anhänger der Lüge (ist) und das Licht (die Glut: *savā*, oben S. 15) für die Anhänger der Wahrheit, dann wird es dadurch künftig nach Wunsch ergehen." Y. XXXI, 20: „Wer sich dem Anhänger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnstatt) ist künftig das Licht (*dyumnəm* = ved. *dyumnám*, s. Andreas und Wackernagel zu der Stelle). Ein langes Leben der Finsternis (*təmaŋhō*), schlechte Speise, Klagen der Rede (= Klagereden, Weherufe): zu diesem Leben, ihr An-

hänger der Lüge, wird euch infolge eurer Taten euer Herzenslicht (*daēnā*, s. unten S. 112) führen.“

ciϑra ist also auch Y. XLIV, 16 nicht „Vision“, sondern „Himmelslicht“.

d) angeblich „äußere Erscheinung“, „Gesamtheit der äußeren Merkmale“, spez. von der Menstruation.

Über diese Bedeutung des Wortes *ciϑra* und die ihr zugrunde liegende Anschauung s. oben S. 48.

3. angeblich „Kundgebung“.

Einziger Beleg Y. XII, 4:

vī daēvāiš.... sarəm mruyē.... vī manōbīš, vī vacōbīš, vī šyaoϑanāiš, vī ciϑrāiš.

Diese Stelle steht in der bekannten Abschwörungsformel. Wolff übersetzt sie so: „Auf sage ich der Gemeinschaft mit den.... Daēva's.... auf in Gedanken, auf in Worten, auf in Taten, auf in Kundgebungen.“ Aber diese Konstruktion ist falsch. Wie alle anderen Instrumentale, die vorhergehen, hängen natürlich auch *manōbīš* und die folgenden von *sarəm* ab, und es ist zu übersetzen: „Ich entsage der Gemeinschaft mit den *daēva*...., mit den *daēva* und den Anhängern der *daēva*, mit den Zauberern (*yātūš*, was in *yātūbīš* zu verbessern ist) und den Anhängern der Zauberer, mit denen, welche irgend einen der Lebenden verletzen, mit (ihren) Gedanken, mit (ihren) Worten, mit (ihren) Werken, mit (ihren) Feuern. Ich entsage somit der Gemeinschaft mit jedem Anhänger der Lüge, mit jedem, der zu den Mächten der Finsternis hält (*rąxšayantā*, s. oben S. 22 ff.).“

In den Augen der vedischen sind die awestischen Stämme Anhänger der *druh* (Lüge) und der *rakṣás*, in den Augen der awestischen sind es die vedischen. Beide haben den Feuerkult. So ergibt sich für beide die Folgerung, daß es auch ein dämonisches Feuer gibt. Sehr wohl

möglich ist es, daß in unserer Stelle die zum Opfer und zur Leichenverbrennung verwendeten Feuer gemeint sind; denn die awestischen Stämme, soweit sie nach dem Vendīdād leben, benutzen beim Opfer kein Feuer zur Verbrennung der Opfergaben und verbrennen auch ihre Leichen nicht. Dadurch würde nach ihrer Anschauung das Feuer besudelt, und somit sind die heiligsten und reinsten Feuer der vedischen Stämme in den Augen der awestischen an sich schon besudelt, abgesehen davon, daß sie als im Dienste der *daēva* stehend natürlich diesen gehören. Die Verwandlung in Feuer, die die vedischen Stämme durch ihr sakrales Feuer vornehmen, bewirken nach awestischem Glauben der oder die Saošyaṇt (s. oben S. 18 und Anm. 1, unten S. 147 ff.). — Wie übrigens die Bedeutung „Kundgebung“ mit der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht“ zusammenhängen könnte, ist mir nicht klar.

3a. Subst., angeblich „Offenbarung“.

Einziger Beleg: Vr. XXIII, 1:

vahištəm Ahurəm Mazdąm yazamaide; vahištəm (lies *vahištō) Aməšə̄ Spəṇtə̄ y.; vahištəm narəm aṣ̌avanəm y.; vahištəm aṣ̌əm y.; vahišta ciϑra y., yā staota yesnya; vahištąm īštīm y., yąm aṣ̌ahe vahištahe; vahištəm ahūm aṣ̌aonąm y., raocaŋhəm, vīspō·xᵛāϑrəm; vahištahe aŋhōuš vahištąm ayanąm y.*

Wolff: „Den besten Ahura Mazdāh verehren wir; die besten Aməša Spəṇta's verehren wir; den besten aṣ̌agläubigen Mann verehren wir; das beste Aṣ̌a [Paradies] verehren wir; die besten Offenbarungen, sie die Staota Yesnya's, verehren wir; den besten Besitz, den am besten Aṣ̌a [Paradies], verehren wir; das beste Dasein der Aṣ̌agläubigen, das lichte, alle Wonnen bietende, verehren wir; den besten Weg zu dem besten Dasein verehren wir.“

Richtig ist: „Dem leuchtendsten A. M. opfern wir; den leuchtendsten A. Sp. opfern wir; dem leuchtendsten Mann, dem Anhänger der Wahrheit, opfern

wir; der leuchtendsten Wahrheit opfern wir; den leuchtendsten Feuern, den Opferliedern, opfern wir; dem leuchtendsten Licht, dem der leuchtendsten Wahrheit, opfern wir; dem leuchtendsten Leben der Anhänger der Wahrheit opfern wir, dem strahlenden (oder: lichterfüllten), dem alle guten Feuer enthaltenden (*x^{v}āϑra*: s. oben S. 18 nebst Fußn. 1); dem leuchtendsten Zugang zu dem leuchtendsten Leben opfern wir."

Die letzten Formeln beziehen sich natürlich auf die im Eingehen in den Feuerhimmel bestehende Seligkeit. Wenn die Opferlieder — diese Bedeutung ergibt sich für *Staota yesnya* aus Yt. X, 122 — als „Feuer" betrachtet werden, so entspricht dies nur der gemeinarischen Anschauung; vgl. Idg. F. XLI, 202 ff. und oben S. 51 — *išti*, √ *yaz*.

Bisher nicht erklärte Stellen.

Außer den angeführten Stellen erklärt Bartholomae Vr. XIV, 2, N. 65. 67 und FrW. III, 2 für „undeutlich", Vyt. IX für „wertlos". Über N. 65. 67 s. oben S. 45. Die anderen Stellen sind, nachdem wir die wahre Bedeutung von *ciϑra* erkannt haben, vollständig klar.

Vīsp. XIV, 2:

> *(ahunavaitīm gāϑąm aṣ̌aonīm, aṣ̌ahe ratūm, yazamaide)* . . .
> *x^{v}ahmi dąm, x^{v}ahmi ciϑre* . . .

Wolff: „Die ašaheilige (!) Ahunavaitī-Gāθā, den Ratav des Aša, verehren wir . . . im eigenen Hause, in eigener Augenscheinlichkeit." In der Fußnote fügt der Übersetzer dazu ein Fragezeichen, sieht also offenbar selbst die Sinnlosigkeit seiner Wiedergabe von *ciϑre* ein. Die Gāθā Ahunavaitī sind die Lieder Ys. 28—34, einer der wichtigsten von den späteren Mazdayasniern beim Opfer verwendeten Texte. Es entspricht nur arischer Anschauung, wenn auch diese Lieder hier personifiziert erscheinen und ebenso, wenn sie *ciϑre*, d. h. in dem im Herzen brennenden Himmelsfeuer verehrt werden. Ist dieses *ciϑrəm* doch die Ur-

sache alles Dichtens und Denkens, und wird doch, wie wir oben S. 58 sahen, ebenfalls im Vīspered (XXIII, 1) die Ausstrahlung dieses *ciϑrəm*, das Opferlied selbst, mit *ciϑrəm* bezeichnet, genau so wie die vedischen Stämme ihre Opferlieder als „Licht", „Glut" (*bráhman, ṛc, arká* usw.) betrachteten und benannten. *ciϑrəm* ist in diesem Sinne mit *daēnā* synonym.

Demnach ist zu übersetzen: „Der Ahunavaitī Gāθā, der Anhängerin der Wahrheit, opfern wir . . . . im eigenen Hause, im eigenen Lichte . . . ." Da dieses Licht im Herzen brennt, so könnte man dafür auch sagen „im eigenen Herzen", awest. ausgedrückt *x^{v}ahmi manaŋhi*.

Ebenso klar ist der Sinn des zweiten Belegs, Fragment Westergaard III, 2 (S. 332):

> *vīspa humata, vīspa hūxta, vīspa hvaršta vahištəm aŋhuīm ašaēta. vīspa dušmata, vīspa dužūxta, vīspa dužvaršta acištəm aŋhuīm ašaēta. vīspanąm·ca, humatanąm, hūxtanąm, hvarštanąm, vahišta aŋhuī; āaṯ haca ciϑrəm.*

„Durch jeden guten Gedanken, durch jedes gute Wort, durch jedes gute Werk wird man zu dem leuchtendsten Leben gelangen. Durch jeden bösen Gedanken, durch jedes böse Wort, durch jedes böse Werk wird man zum finstersten Leben gelangen. Und allen, den guten Gedanken, den guten Worten, den guten Werken gehört das leuchtendste Leben; von da aus (gelangt man) in das Licht (oder: in das Feuer)."

Zum Verständnis der letzten Worte braucht man nur daran zu denken, daß *humata* „gutes Denken", *hūxta* „gutes Wort", *hvaršta* „gutes Werk", im Singular und im Plural gebraucht, als die drei Vorräume gelten, „die man durchschreiten muß, um zum ewigen Licht (*anaγra raocå*) zu gelangen" (Bartholomae, Sp. 1852). Es ist also ganz unbestreitbar, daß *ciϑrəm* hier = *anaγra raocå*, das den Lichthimmel erfüllende Feuer, also das kosmische *bráhman* ist.

Vīštāsp-Yt. IX endlich beginnt: „*ciϑrəm buyå tūm·ciṯ, he puϑra kava Vīštāspa!* Das soll offenbar bedeuten: „Werde du, wie das Himmelslicht, mein Sohn König Vīštāspa!"

Da das die Herrschaft bedingende *xᵛarenah* im Herzen loderndes Himmelslicht ist, so ist dieser Segenswunsch ohne weiteres verständlich. Der König soll die verkörperte Herrschaft, d. h. der Allherrscher (*hamo·xšaϑra*, vedisch *samrāj*) werden. — *he* kann hier kaum etwas anderes, als Vokativpartikel sein, wenn ich auch keinen anderen Beleg dafür anzuführen weiß.

Die Komposita mit *ciϑra* im ersten Glied.

Über *ciϑravaitī* s. oben S. 48

ciϑrā·avah heißt nicht „deutliches, augenfälliges Ergötzen, Behagen schaffend", sondern „leuchtende Hilfe (d. i. die Hilfe des Himmelsfeuers) bringend". Vgl. *citrá* als Beiwort von *ūtí* im Ṛ V.

Endlich *ciϑrō·daxšta* und *ciϑrō·paiti·daya*, beide in § 14 des ersten (geographischen) Kapitels des Vendīdād. Der vorhergehende § lautet: „Als 11. der Länder und der Wohnsitze, als leuchtendstes, habe ich, Ahuro Mazdå, den Haētumaṇt gebildet, den reichen, den mit xᵛarənah ausgestatteten. Da bildete als Gegenstrahlung dagegen der Aṇro Mainyuš, der Vielvernichter, die bösen Yātu." *Yātu* und *Yātumaṇt*, „Zauberer", sind die Anhänger der Mächte der Finsternis, der *rakṣás;* s. oben S. 21. Für die awestischen Stämme sind es die vedischen, für diese jene. Wir wissen, daß am Arachotus (Haraxᵛaitī = ved. Sárasvatī) vedische Stämme saßen (s. IF XLI, 200), während am Haētumaṇt Zoroastrier wohnten. Das gibt den Schlüssel zum Verständnis des folgenden Paragraphen. Ich übersetze: „Und diese [Gegenstrahlung] wird von seinem [*ahe*, des Aṇro Mainyuš] Lichte bezeichnet sein [wird das Zeichen seines Lichtes tragen], ist dem Lichte [Mazdāhs, also dem der Wahrheit] entgegenstrahlend [√ dī], so daß sogar die Fürsten gehen werden zu dem Zauberer (*yātumaṇtəm*) des (vedischen) Opfertrankes. Und sie sind Erzzauberer (*yātumastəma*); und sie sind es, die ausgehen, damit sie (*yā*) vernichten und ins Herz schlagen."

Die beiden letzten Worte des § sind mir unverständlich. Daß *kava* in diesem Stück als Plural gebraucht

wird (falls nicht ein alter Textfehler vorliegt), ist nicht auffällig. *zavya* ist = ved. *havyá*, bezeichnet also das Trankopfer der vedischen Stämme. — Daß auch die *daēva* über Licht verfügen, das ihnen Kraft verleiht, s. z. B. sogleich unter *ciϑrya*, haben wir bereits S. 44 gesehen.

*ciθrya.

Eine Ableitung von *ciϑra* liegt wohl in Yt. IV, 7 in dem Verse *jata karapano ciϑrīm* vor, den ich übersetze: „Tötet das *brāhman* des Karapan." Da die Karapan die *devá*-Priester sind, so kann **ciϑryam* schwerlich eine andere Bedeutung haben, als die hier angenommene. Der Nominativ könnte natürlich auch **ciϑrī* lauten. Daß von einem gegenseitigen Bekämpfen der beiderseitigen Priester durch die in ihren Herzen flammenden Feuer die Rede ist, ergibt sich aus den beiden folgenden Versen: *jāmā·ca* (Jm 4 *δāmaca*, von anderer Hand in *zāmāca* korrigiert; M6 *zāmāta*) *mərətō saoca, yō zaota zaraϑuštrō* „und brenne, die ..... (*jāmā·ca?*) zu töten, der du der *zaotar* (= ved. *hótṛ*, der Priester, welcher durch die Opferlieder die Götter zum Opfer lädt) Zaraθuštra bist". Die letzten Worte, *yō zaota* usw., sind aus der Gāθā Y. 33, 6 gebildet, und was im Anschluß an diese Gāθā noch folgt, schließt sich dem Gedanken nach an das Vorhergehende nicht an.

Ergebnis.

Wie das vedische *citrá* bedeutet *ciϑra* „leuchtend", als Neutrum substantiviert „das Leuchtende", also „Licht", „Feuer". Die belegten Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle:

Awestisch *ciϑra*, adj. und subst., n., „leuchtend", „Licht", „Feuer".

I. Adjektivum: „leuchtend".

Y. 10,7. 30,22. 33,7. 34,4. 45,1. Yt. 3,4. 10,112. Ny. 3,11. Vyt. 7 f.

II. Substantivum „das Leuchtende", „Licht", „Feuer" als

A. Opferfeuer (bei den devá-Verehrern)

Y. 12, 4.

B. Himmelsfeuer
1. im Makrokosmos (den Lichthimmel füllend)
P. 49, 108. Y. 44, 16[1]). Yt. 10, 64. 67. FrW. 3, 2. Vyt. 9.
2. im Mikrokosmos
a. im Herzen brennend
Yt. 13, 89. Vīsp. 14, 2. Vyt. 8.
dessen Ausstrahlung = Opferlied
Vīsp. 23, 1.
b. in flüssiger Form (Zeugungselement) als männlicher Same (Ursprung, Geschlecht) s. Air. Wb. unter ^{2}*ciϑra, afšciϑra.*
Menstrualblut
V. 16, 14 und Air. Wb. unter *ciϑravant.*

Zweifelhafte Fälle.

ciϑro·(daxšta), daēvisch, *ciϑrō·(paiti·daya)*, ahurisch, wahrscheinlich zu B 2, möglich aber auch zu B 1.

Methodische Bemerkung.

Somit ergibt sich, daß bei Bartholomae die Grundbedeutung weder unter der Verbalwurzel *cit,* noch unter ^{2}*ciϑra* erscheint, und daß sämtliche unter ^{1}*ciϑra* gegebenen Bedeutungen falsch sind. Der Zusammenhang zwischen der Verbalwurzel und den angeblich zwei von ihm angesetzten Nomina *ciϑra* ist aus dem Air. Wb. nicht zu erkennen, ein Zusammenhang zwischen letzteren wird ausdrücklich geleugnet. Trotz der Menge der unter ^{1}*ciϑra* angeführten Bedeutungen — unter dem Substantivum fallen auf 7 Belegstellen 6 verschiedene Bedeutungen — bleiben noch immer drei Stellen unerklärt. Auch zwischen den Bedeutungen 2 und 3 unter ^{1}*ciϑra* besteht keine Begriffsgemeinschaft.

Die Fehlerquellen liegen auf der Hand. Bartholomae unterließ es, sich durch eine Untersuchung der awestischen Anschauungen über das Weltgebäude, über den Mikro- und Makrokosmos, oder anders gesagt, über die kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen des Awestavolkes die für den Lexikographen unbedingt und vor allem anderen nötige Grundlage zu schaffen. So mißlang selbstverständlich die richtige Erkenntnis des Zusammenhangs der iranischen Nomina untereinander und mit dem iranischen Verb ebenso,

[1]) Kann auch unter 2 eingereiht werden.

wie die des Zusammenhangs mit dem vedischen Verbum und dem vedischen Nomen. Anstatt bei dem Bedeutungsansatz des Nomens die aus zahlreichen Belegstellen klar hervortretende Bedeutung des vedischen Nomens zum Ausgangspunkte zu wählen, ging Bartholomae von der Bedeutung des neupersischen *cihr* „Gesicht“ aus, nahm also das Endergebnis einer aus den arischen Anschauungen zu erklärenden Bedeutungsentwicklung als die Grundbedeutung an. Da sich bei solchem Vorgehen für die Gesamtheit der Stellen keine einheitliche Bedeutung ergeben konnte, war er nun lediglich auf Raten angewiesen, und es ist kein Wunder, daß er in allen Fällen falsch riet.

Dabei tritt hier wie im ganzen Air. Wb. noch ein Mangel als Fehlerquelle zutage, der übrigens auch den indischen Wörterbüchern eignet, wenn auch in geringerem Maße. Bartholomae liest die Texte mit den Augen des modernen Menschen und gibt darum die Textstellen, die er übersetzt, so wieder, wie sie ein neuhochdeutscher Schriftsteller schreiben würde, wenn er die in ihnen enthaltenen oder vermuteten Gedanken ausdrücken wollte. Aber die religiösen, naturwissenschaftlichen, sozialen und anderen Anschauungen des awestischen Menschen weichen von denen des heutigen Europäers so stark ab, daß durch solche Wiedergabe der Textstellen die Erkenntnis des Fühlens und Denkens der zoroastrischen Arier völlig unmöglich gemacht wird. Und doch ist die Er- und Vermittelung der Anschauungen des Volkes, dessen Literatur er bearbeitet, die allervornehmste Aufgabe des Lexikographen.

III. Vedisch *dhénā*, awestisch *daēnā*.

Geldner hat in den „Vedischen Studien“ III, 35 die Bedeutungen des Wortes *dhénā* untersucht und sagt S. 35: „Fast das ganze lexikalische Material liegt in diesem Fall bei Sây. vergraben, womit nicht gesagt sein soll, daß er in jedem einzelnen Fall die richtige Wahl unter den überlieferten Bedeutungen getroffen habe. In dhénā stecken zwei oder drei ganz verschiedene Bedeutungen, die kaum

etymologisch, noch weniger begrifflich miteinander vereinbar sind."

Demgemäß setzt er folgende Bedeutungen an: 1) Schwester, vielleicht auch Geliebte, Frau. 2) Weibliches Tier, Kuh. 3) a. Zunge; b. Stimme, Rede, Lob.

Es wird hier also ohne weiteres angenommen, die von „Sāyaṇa" an den verschiedenen Belegstellen gegebenen Bedeutungen seien samt und sonders aus alter Zeit überliefert. Mir hat die Erfahrung, die ich mit heimischen Kommentaren und zumal mit Sāyaṇa gemacht habe, den Beweis erbracht, daß die Kommentatoren sich da, wo ihnen sichere Kunde fehlt, die Erklärungen sehr oft einfach aus den Fingern saugen.

In seinem Buche „Vedaforschung" kritisiert Oldenberg S. 93ff. Geldners Bedeutungsansätze und lehnt sie ab. Er selbst setzt als Bedeutungen an: Milchstrom, im Dual Tränke, Flüssigkeiten. Am Ende seiner Ausführungen, Seite 99, sagt er: „Daß an ein paar Stellen Anspielungen übriggeblieben sind, deren Deutung nicht volle Sicherheit besitzt, kann nicht befremden. Die Rechnung selbst aber geht glatt auf."

Man staunt über diese Behauptung; denn auf S. 98 sagt Oldenberg: „Nach alledem können wir über 1, 2, 3; 55, 4; Taitt. Br. III, 6, 5, 1 weggehen; für diese Stellen wird durch die anderweitig gewonnenen Resultate die Entscheidung gegeben."

Daraus würde z. B. folgen, daß die an einer einzigen Stelle der Ilias, XXI, 337 erhaltene Grundbedeutung des Wortes φλέγμα hier nicht angenommen werden dürfte, weil dem die anderen Belegstellen der griechischen Literatur widersprechen. Darüber, wie durch die 3 von insgesamt 19 Belegstellen für *dhénā* aus den übrigen 16 entschieden werden soll, schweigt Oldenberg. Denn weder von diesen drei, noch von irgend einer anderen der sämtlichen, von Geldner übersetzten Stellen gibt er eine eigene Übersetzung, sondern begnügt sich mit einer oft sehr allgemein gehaltenen Kritik. Auch in seinem „Ṛgveda" sucht man vergebens darüber Belehrung, wie er sich die Erklärung

der drei Stellen denkt. Demnach ist festzustellen, daß Oldenberg 3 von den 19 Belegstellen weder mit den von ihm für die übrigen angesetzten Bedeutungen, noch durch andere Deutung zu erklären vermag. Seine Erklärung versagt also bei 16% der Belege, Beweises genug, daß diese Erklärung falsch ist.

In „Der Rigveda", I. Teil, Göttingen-Leipzig 1923, S. 119, Fußnote zu I, 101,10 hat Geldner das Wort nochmals kurz behandelt und sagt: „*dhénā* ist das, was Milch (eigentlich und figürlich) gibt und der Erguß (der Milch oder des Sóma oder der Rede) selbst. Man könnte also entweder denken: Laß dir die beiden Ergüsse (Sóma und Rede?) entströmen. Aber der Dual ist dann gezwungen. Der Parallelismus läßt eher einen Körperteil wie *śípre* erwarten. Nun scheint *dhénā* auch einige Male die Mutterbrust oder das Euter zu bezeichnen. So in 5, 30, 9; 62, 2; vielleicht auch 3, 34, 3; 1, 2, 3. In 3, 1, 9 steht *dhénāḥ* in Beziehung zu dem „Euter des Vaters". 1, 101, 10 *b* enthielte dann zwei Metaphern, die besagen: Öffne den Mund und trinke. Die zweite Metapher erinnert an *sómam ū́dhaḥ* 3, 48, 3."

Man sieht also, daß Geldner neuerdings von der, wie wir sehen werden, falschen Etymologie ausgeht, welche nach dem Vorgange des PW.s jetzt wohl allgemein angenommen ist und das Wort zur √ *dhā* (*dhe*) „saugen" stellt.

Mit Recht sagt Oldenberg S. 93: „Es wäre doch ein höchst seltsamer Zufall, wenn hier zwei etymologisch verschiedene Worte äußerlich gleich erschienen; der wurzelhafte Bestandteil *dhe-* ist bestimmt genug charakterisiert und das Suffix *-nā* ist selten genug, um das ganz unwahrscheinlich zu machen."

Die Folgerung ergibt sich von selbst, daß die Untersuchung über die Bedeutung von *dhénā* das diesem Worte lautlich genau entsprechende awestische *daēnā* berücksichtigen muß; denn das Awestische unterscheidet sich vom Vedischen nicht stärker, als etwa das Mitteldeutsche vom Niederdeutschen, und der awestische wie der vedische Glaube stellen nur zwei Spielarten der gemeinsamen arischen Weltanschauung dar.

In beiden aber spielt das Wort *dhénā* = *daēnā* eine sehr wichtige Rolle.

Oldenberg gründet seine Untersuchung S. 95 darauf, daß er die alte Etymologie (√ *dhe*) ohne weiteres als gesichert annimmt. Meines Erachtens muß die Untersuchung ihrer Bedeutung nach unbekannter Wörter vom Sachlichen ausgehen, und die Etymologie muß dann die Probe dafür abgeben, ob die auf Grund des Sachlichen gewonnenen Ergebnisse richtig sind oder nicht. Ich beschreite also diesen Weg und betrachte zunächst

I. das vedische *dhénā*.

Daß das vedische *dhénā* für „Milchtrank" verwendet wird, hat bereits Roth im PW. behauptet. Aber den Dual *dhéne* vermag Roth ebensowenig sicher zu erklären, wie Oldenberg. Roth nimmt die Bedeutung „Stuten" an, Oldenberg an der einen Stelle „vielleicht Sóma und Wasser", an der anderen „die beiden Flüssigkeiten, die im Namucimythus eine so große Rolle spielen (NGGW. 1893, 342 ff.)". Geldner dagegen übersetzt in V, 30, 9 *dhéne* mit „Schwestern" (S. 36), in I, 101, 10 mit „Zunge". Jetzt nimmt er für beide Stellen die Bedeutung „Mutterbrust" an; s. oben S. 65.

An der zweiten Stelle, I, 101, 10, ist es klar, daß es sich um zwei verschiedene von Indra beim Opfer genossene Flüssigkeiten handelt. Wie Oldenberg dabei auf Sóma und Wasser raten kann, ist mir unverständlich. Es liegt auf der Hand, daß der Dual nur auf Sóma und Milch gehen kann, die ja miteinander gemischt wurden.

Daß aber *dhéne* in der einen der beiden Belegstellen etwas anderes bedeuten sollte, als in der anderen, ist von vornherein unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die gesuchte Bedeutung „Tränke" schlechthin sein sollte. Zu einer solchen Bedeutung sucht man vergebens nach etymologischen Verwandten im Vedischen wie im Iranischen. Wir müssen also versuchen, festzustellen, ob der Sóma und die Milch gemeinsame Eigenschaften besitzen, kraft deren sie für die Bekenner der vedischen Religion zusammen unmißverständlich durch den Dual *dhéne* bezeichnet werden konnten.

Weshalb brachte man den *devá* Sóma und Milch, einzeln oder gemischt, dar, und weshalb genoß man diese Getränke selbst beim Opfer?

Für den Sóma ist die Antwort leicht zu geben. Er wird von Índra vor allen seinen Heldentaten, sei es gegen dämonische, sei es gegen menschliche Feinde, getrunken, und ihm vor allen Kriegs- und Beutezügen, die man unter seiner Bundesgenossenschaft unternimmt, als Opfer dargebracht. Ebenso genießen ihn die vedischen wie die awestischen Krieger selbst vor solchen Zügen. Der Zweck des Sómarausches ist der, das *bráhman* = *x*ᵛ*arənah* zu stärken, das den Göttern wie den Menschen im Herzen brennt und ihnen nicht nur Weisheit, sondern auch Mut und Siegeskraft verleiht. Der Sóma wird selbst als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes (*bráhman*) und des diesem wesensgleichen sakralen Feuers (*agní*) betrachtet, was so weit geht, daß ihm im 9. Buche sogar ein Āprī-Lied gewidmet ist; s. IIQF. II, 58 f.

Wir untersuchen nun, ob der Milch eine ähnliche Wirksamkeit zugeschrieben und ob sie etwa mit dem Sóma als wesensgleich oder wesensverwandt betrachtet wurde.

Da kommen zunächst die zahlreichen Stellen in Betracht, in denen als eines der größten Wunder das gepriesen wird, daß die Kuh, obwohl selbst ungekocht, gekochte Milch liefert[1]). Wie man die Körperwärme des Menschen der Wirkung des in seinem Herzen brennenden Himmelsfeuers (*bráhman*) zuschrieb, so führte man auch die Wärme der Milch auf das in der Kuh lodernde *bráhman* zurück. Sóma und Milch waren für die vedischen Stämme, deren ganze Wirtschaft auf Rinderzucht und Rinderraub eingestellt war, die wichtigsten Getränke, so wichtig, daß sie beide als *devá* und *devī́* betrachtet wurden, Sóma unter diesem, die Milch unter dem Namen *Íḷā*[2]).

[1]) S. diese Stellen in Anmerkung 2, unten S. 161 ff. Das Nähere s. S. 72 ff. und S. 78 ff.

[2]) Hier und für das Folgende gilt, daß für das vedische Denken die Milch und die aus ihr gewonnene Butter identisch sind. Werden doch auch alle Produkte der Kuh, also Milch, Butter, Leder und die daraus verfertigten Gegenstände, einfach mit *gó* „Kuh", „Rind" bezeichnet.

Ist aber Sóma ein *devá*, Íḷā eine *devī́*, so ergibt sich schon daraus für das vedische Denken, daß sie wesensgleich und zwar verkörpertes Himmelsfeuer sind, wie das ja die Ausdrücke *devá* und *devī́* selbst besagen.

Nur die Erscheinungsform (*rūpá*) der beiden ist verschieden; aber ihr innerstes Wesen ist dasselbe. Der Erscheinungsform nach aber gehören sie mit dem aus dem Feuerhimmel herabrinnenden Regen zusammen, und daher kommt es, daß dieser teils als Sóma, teils als Milch bezeichnet wird.

Es muß betont werden, daß hier keine bildlichen Ausdrücke vorliegen, sondern daß diese Flüssigkeiten, wie sich das mit Sicherheit aus der Weltanschauung der Arier ergibt, tatsächlich wesensgleich sind.

Die Arier wußten noch nichts von Physik, Chemie und Physiologie. Sie betrachteten die Nahrungsmittel, welche ihnen den Körper erhielten und ihnen Kraft, Mut und Begeisterung spendeten, als bewußt handelnde höhere, ihnen wohltätige Mächte. Es ist darum nur folgerichtig, wenn nach der Lehre der Upaniṣaden die Nahrung ganz allgemein, das *ánna*, ein *devá* ist. Aber diese Anschauung ist keine spätere Entwicklung; sie ist schon arisch und wahrscheinlich schon indogermanisch. Auch die (Nahrungs-) Pflanzen sind ja im Veda wie im Awesta Götter.

Die Feuernatur des Sómas und der Milch aber ergab sich nicht nur aus ihrer Nahrhaftigkeit, sondern auch daraus, daß sie den Genießer erwärmten oder gar erhitzten.

Wenn wir heute von „feurigen Weinen“ reden, so betrachten wir das wohl als einen bildlichen Ausdruck. Aber wenn wir sagen, der Wein oder der Alkohol „erhitze“ die Gemüter, so denken wir gewiß zugleich an eine Erhöhung der Körpertemperatur. Wer hätte nicht schon einen heißen Korn getrunken, um sich in schneidender Winterkälte auf einem Marsche zu wärmen? Daß man sich Mut antrinken kann, weiß nicht nur der Soldat. Und was die Dichter dem Weine an Anregung und Begeisterung

verdanken, das sind sie seit dem Altertum nicht müde geworden, uns in ihren Dichtungen zu sagen.

Wir wissen heute, daß diese Einwirkung auf unseren Körper und auf unser Geistes- und Seelenleben auf chemisch-biologischen Vorgängen beruht. Anders die Indogermanen und noch die vedischen und awestischen Arier. Diese betrachteten den edlen Rauschtrank als einen Gott, den man in sich aufnahm, als verkörpertes Himmelslicht (*bráhman*, *xᵛarənah*, *daēnā*), welches das *bráhman* (*xᵛarənah*, *daēnā*) in das Herz brachte und das darinnen bereits vorhandene verstärkte. Man „legte seinen Leib um diesen Gott“, damit ér anstelle des Menschen denke, rede und handle.

So seltsam dem modernen Menschen diese Auffassung vorkommen mag, der bei Personifikation an Anthropomorphismus oder Theriomorphismus zu denken gewohnt ist, so ist sie doch für die awestischen und vedischen wie die griechischen Indogermanen völlig gesichert und bildet ein Gegenstück zu der noch heute in unserem eigenen Volke verbreiteten Anschauung, Geisteskrankheit beruhe darauf, daß ein Dämon in den „Besessenen“ gefahren ist und in ihm wohnt.

Bei den Ariern galt der ἐνθουσιασμός in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Statt aller sonstigen Belege wird es genügen, einige Stellen aus dem großen Hōm Yašt anzuführen. Y. X, 13 ff. heißt es:

13. Verehrung dem Haoma, weil er macht
des Armen *manah* (= Denken) ebenso groß
wie das des Allerreichsten.
Verehrung dem Haoma, weil er macht
des Armen *manah* ebenso groß,
daß er einhergeht mit dem Finden seiner
Wünsche (= als ob er die Erfüllung aller
seiner Wünsche gefunden hätte).
Reich an Mannen machst du den,
machst ihn erleuchteter, mit größerem
Lichte begabt[1]),

[1]) *cisti* = ved. *cítti*, „Licht“ im Sinne von „Weisheit“, „Verstand“. Man sieht, wie die awestische zur vedischen Anschauung vom „Licht im Herzen“ stimmt.

der an dir, gelber Haoma,
dem mit Milch gemischten, seinen Anteil erhält.

14. Nicht sollen mir, wie das Stierbanner,
deine Genießer hin und her schwanken![1])
Geradeaus sollen sie vorwärts gehen, die von dir Berauschten,
tatkräftigen Ungestüms sollen sie gehen!
Um dich herum, Haoma, Anhänger der Wahrheit (*aṣ̌a*),
mächtiger Fahrer[2]), lege ich den (= meinen) Leib,
der mir von schönem Wuchs erscheint.

19. Diese . . .[3]) du mir.
Vorwärts sollen gehen die von dir Berauschten,
leuchtend (*raoxṣ̌na*) vorwärts gehen die von dir Berauschten!
Schneller fahren die von dir Berauschten[4]).
Der Feindetöter (= Sieger) preist den, der es (wirklich) ist[5])
Zusamt jenem gāθischen Wort.

20. Der Kuh Verehrung! Der Kuh Verehrung!
Der Kuh das Gesprochene (= das Preislied?)!
Der Kuh den Sieg!
Der Kuh Verehrung! Der Kuh die Weide!

---

[1]) Sie sollen nicht taumeln wie das im Winde flatternde Stierbanner. Das Bild des Stieres auf dem Banner ist natürlich kein bloßes Wappen im modernen Sinne, sondern verleiht den Kriegern die Kraft des Stieres. Ich lese mit den besten Handschriften, denen auch Bartholomae folgt, *vārəma caire.*

[2]) „Fahrer", nämlich des Streitwagens. Das Metrum zeigt, daß mit L 20. 3 *ašvāzo* zu lesen und daß in demselben Vers *imąm* „diesen" zu streichen ist.

[3]) Lücke im Text.

[4]) Das Metrum zeigt, daß zu lesen ist *vazuiṇti te maδo.*

[5]) Der menschliche Sieger preist den wirklichen, den Haoma, der in ihm weilt, und das gāθische Wort, das heißt den Text der Gāθā, die also wie die vedischen Lieder offenbar als Begleittexte zum Haoma-(Sóma-) Opfer gesungen wurden und ihrerseits infolge ihrer Wunderkraft die Wirkung des Haoma vermehrten. Vgl. S. 75 Bemerkung zu Ṛ̥V. I, 168, 3.

„Für die Kuh die Arbeiten! Mäste sie zu unserer Nahrung!"[1])

Die hier angeführten Stellen zeigen, daß die awestische — vorzoroastrische und unzoroastrische — Anschauung über Wesen und Wirkung des Haoma der vedischen ganz genau entsprach. Der ἐνθουσιασμός könnte nicht besser erläutert werden, als durch die im Druck hervorgehobenen Worte in § 14. Der Haoma verleiht Licht im Herzen (§ 13), die Krieger, die ihren Leib um ihn gelegt haben, leuchten, da er ihnen *xᵛarenah*, vedisch gesprochen *bráhman*, verliehen hat (§ 19).

Aber die angeführten Stellen lehren noch mehr, nämlich daß die awestischen genau so wie die vedischen Stämme den Haoma (Sóma) mit Milch mischten (§ 13), und daraus erklärt sich der für uns, nicht aber für den awestischen Dichter und seine Hörer, befremdliche, weil scheinbar unvermittelte Anschluß des Lobpreises der Kuh in § 20 an den vorherigen Paragraphen.

Haoma = Sóma und Milch gehören zusammen, und da sie nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Himmelsfeuers sind, so werden sie zusammen genossen, um dieses Himmelsfeuer in den Herzen der Krieger und der Dichter in möglichster Stärke hervorzurufen.

Der vedische Ausdruck für die dem Sóma beigemischte heiße Milch ist *ā́śir; śir* heißt „heiß machen", „sieden", *ā́ śir* „den Sóma mit heißer Milch mischen"; vgl. die Bemerkung zu *sā́iri,* S. 142. Etymologisch gehört *śir* zu κιρνάω, κίρνημι.

Unsere Erklärung des Duals *dhéne* als die beiden das *bráhman* hervorrufenden Tränke Sóma und Milch ist also jedenfalls richtig.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Milch und ihr Produkt, die Butter, als *Íḷā (Íḍā)* personifiziert wird. Nicht personifiziert erscheint dafür auch das Wurzelsubstantivum *íḍ*.

Die Wörter *íḍ* und *íḍā (íḷā)* gehören zu √*iṣ* und bedeuten ursprünglich „Stärkung" (Wackernagel, Ai. Gr.

---

[1]) Diese Zeile ist Zitat aus der Gāθā Y. 48, 5.

§ 150 a, Anm.; 146 a, Anm. S. 168). Íḷā wird als Kuh und als Mutter der Herde personifiziert (Bergaigne, Rel. véd. I, S. 325); *iḍás padá* und *íḷāyās padá* bezeichnen den Ort, an dem das Opferfeuer, *agní*, entzündet wird. Agní selbst heißt der Sohn Íḷās. Daß die *íḍ* als Feuertrank galt, zeigt die syntaktische Verbindung mit *mád*. ṚV. V, 42,14 heißt ein Gewitter- oder Sturmgott „Herr der *íḍ*", wie der Hirtengott Pūṣán VI, 58,4. Íḷā trieft von den Himmelsbergen (III, 54,20) und wird von Parjánya gespendet (VII, 102,3). Der Sóma spendet die Íḷā (IX, 62,3), der Regen heißt „*íḷā*-haltig" (IX, 97,17[1]). Wir finden also hier dieselbe Verbindung mit dem Sóma, dem Regen und dem Feuer, wie bei der Milch und ihrem Produkte, der Butter, welche in erster Linie unter *íḍ, íḍā (íḷā)* zu verstehen ist.

Wir betrachten nun die in der Anmerkung 2 gegebenen Stellen näher, welche das Wunder der heißen Milch in der Kuh erwähnen.

An den meisten Stellen wird dem Herrn des Feuerhimmels, Índra, dieses Wunder zugeschrieben (I, 62,9; II, 40,2; III, 30,14; VI, 17,6; VIII, 32,25; 89,7), ein oder zweimal den Aśvín (I, 180,3; X, 106,11), einmal Agní (IV, 3,9). In VI, 17,6 sind die Áṅgiras dabei Índras Gehilfen, in II, 40,2 wirkt Índra das Wunder durch Sóma und Pūṣán, in VI, 72,4 wirkt er es mit Sóma gemeinsam, in VI, 44,24 wirkt Sóma es allein.

Die Wundertäter sind also die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, und das Hervortreten Sómas neben Índra deutet wieder auf die nahe Verwandtschaft der Milch mit dem Sómatranke.

Aus den in Anmerkung 2 übersetzten Strophen ergibt sich zu völliger Gewißheit, daß die Milch als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes betrachtet wurde.

Zur Bezeichnung der Kuh dient in diesen Strophen gewöhnlich das substantivierte Adjektivum fem. *usríyā* „die Leuchtende"[2]) (I, 180,3; II, 40,2; III, 30,14; VI, 17,6), ein-

[1]) Bergaigne, 323 ff.
[2]) Nicht „die Rötliche"; s. das Nähere bei der Besprechung von *dhenú*, unten S. 82 f.

mal das damit gleichbedeutende *citrā́* (VI, 72,4). Die Milch wird ebenfalls mit einem substantivierten Adjektivum bezeichnet, meist mit *pakvá* „das Gekochte", einmal, VIII, 89,7, mit *bṛhát* „das Leuchtende"[1]), und erhält außerdem an verschiedenen Stellen das Beiwort *rúśat*, das gleichfalls „leuchtend" bedeutet[2]) (I, 62,9; IV, 3,9; VI, 72,4; vgl. I, 180,3 d.).

Wenn VIII, 89,7 gesagt wird, Índra habe die Sonne an den Himmel gesetzt und die gekochte Milch in die Kühe gelegt, so soll er offenbar zweier zusammengehöriger Schöpfungen, also zweier Lichtschöpfungen wegen gepriesen werden. Andererseits wird in II, 40,2 die Verhüllung der Finsternis der Schöpfung der Milch entgegengesetzt, diese somit gleichfalls als Lichtschöpfung charakterisiert. I, 62,9 sagt ausdrücklich, Índra, der Sohn der Himmelsglut, habe das Wunder durch diese (*śávasā;* s. oben S. 15) vollbracht. In III, 30,4 endlich wird die Milch direkt als ein „großes (Himmels-) Licht", *máhi jyótir*, bezeichnet. Vgl. Idg. F. XLI, 194.

Ein weiterer Beweis dafür, daß Sóma- und Milch- (oder Schmelzbutter-)Tränke als ihrem Wesen nach gleich betrachtet wurden, ergibt sich daraus, daß beide ins Herz getrunken und darinnen in Feuer verwandelt werden. Der Ausdruck für diesen Vorgang ist *pū*, med. od. pass. Daß *pū* zu „Feuer", got. *fōn*, gr. πῦρ gehört, ist bekannt. Ein Blick ins Wörterbuch zeigt, daß *pū* im ṚV. noch die der Etymologie entsprechende Bedeutung hat.

Wenn also in IV, 58,6 gesagt wird, daß die Tränke — das Nähere siehe unten S. 89 — im Innern durch das Herz, durch das *mánas* in Feuer gewandelt werden (*pūyámānāḥ*), so ergibt sich daraus der Sinn, daß sie ihrer Erscheinungsformen als Flüssigkeiten entledigt und in reines Himmelsfeuer, *bráhman*, übergeführt werden. Die Anschauung ist also der der Bereitung des Bahrām-Feuers zugrunde liegenden ähnlich. *Bahrām*, awest. *vərəϑragan* = ved. *Vṛtrahán* ist das heiligste

[1]) Man sieht, daß hier die Übersetzung „das Große" ganz unmöglich ist. Vgl. oben, S. 14.
[2]) *ruś* = *ruc*, beide aus älterem **ruk̂*.

und höchste Feuer, das in den Tempeln erster Ordnung unterhalten wird und zu dessen Herstellung es der Läuterung vieler niederer Feuer bedarf, die ein ganzes Jahr in Anspruch nimmt; vgl. Darmesteter, ZA. I, LIX.

Der Sóma selbst trägt nach ṚV. IX, 73, 8 drei „Entflammungsmittel", *pavítra,* in seinem Herzen, das aus dem Feuerzeug gewonnene Opferfeuer, die Schmelzbutter, den Unsterblichkeitstrank; s. Graßmann, Sp. 794:

ṛtásya gopā́ ná dábhāya sukrátus;
trī́ ṣá pavítrā hṛdy àntár ā́ dadhe.
vidvā́nt sá víśvā bhúvanâbhí paśyaty;
ávā́juṣṭān vidhyati karté avratā́n.

„(Sóma), der Schützer der Wahrheit (= der ved. Weltanschauung), kann nicht betrogen werden, der Besitzer guter (Verstandes-) Kraft; drei Entflammungsmittel hat er ins Herz aufgenommen. Als der Wissende schaut er auf alle Lebewesen. Die Mißliebigen, die die (vedischen) Satzungen nicht besitzen, schleudert er hinab in den Abgrund."

So geht auch er, wenn er getrunken wird, ins Herz des Trinkers ein und führt ihm somit die in seinem eigenen Herzen befindlichen drei Entflammungsmittel, d. h. die bereits bis zu einem gewissen Grade geläuterten Formen des Feuers, zu. In des Trinkers Herzen aber wird er mit ihnen „durch dessen Herz, durch dessen *mánas*" weiter geläutert, bis er reines Himmelsfeuer, *bráhman,* ist. Vgl. VII, 98, 2.

I, 91, 13:

sóma, rārandhí no hṛdi,
gā́vo ná yávaneṣv ā́,
márya iva svá okyè!

„Sóma, laß es dir wohlbehagen in unserm Herzen, wie Rinder unter den Gräsern (= auf der Weide), wie ein junger Held in seinem Heim!"

I, 168, 3:

sómāso ná yé sutā́s tṛptā́ṃśavo
hṛtsú pītā́so duváso nā́sate.

„(Die Marút), die wie gepreßte, (saft)gesättigte Stengel habende Sóma(pflanzen), die in die Herzen getrunkenen, vorwärtsdringend nicht weilen (= unverweilt vorwärtsdringen)."

Also der zu reinem *bráhman* durchgeläuterte Sóma ist es, der in dem Krieger vorwärtsdringt und diesen mit sich zum Siege fortreißt. S. sogleich VIII, 2, 12, VII, 98, 2, S. 130 zu I, 84, 10—12 und die entsprechende awestische Anschauung oben, S. 70 zu Y. X, 19. Unsere Strophe beweist, daß Graßmann die Bedeutung von *duvás* richtig angesetzt hat.

I, 179, 5:

imáṃ nú sómam ántito
hṛtsú pītám úpa bruve:
yát sīm ā́gaś cakṛmā́, tát sú mṛḷatu;
pulukā́mo hí mártyaḥ.

„Angesichts dieses Sómas, der in die Herzen getrunken ist, rede ich ihn (den Sóma) jetzt an: wenn wir uns gegen ihn vergangen haben, dann soll er sich freundlich erbarmen; denn der Sterbliche hat viele Begierden."

VIII, 2, 12:

hṛtsú pītā́so yudhyante;
durmádāso ná súrāyām,
ū́dhar ná nagnā́ jarante.

„Die in die Herzen Getrunkenen (= die Sómatränke) kämpfen; nicht die einen schlechten Rausch Habenden glühen (= singen vedische Lieder) bei der Sū́rā (= dem aus Getreide bereiteten Branntwein), nicht die Nackten bei dem Euter."

Im ersten Vers ist von den vedischen Kriegern, im 2. und 3. von deren Feinden die Rede, die verächtlich als „die Nackten" bezeichnet werden. Es ist hier nicht von Zoroastriern, sondern offenbar von nichtarischen Feinden die Rede, die zwar auch Rinderzucht treiben, aber den Sóma nicht pressen. *jar* ist t.t. für die Sänger vedischer Lieder; denn *jaritṛ́* ist der Sänger vedischer Lieder. Zur Etymologie s. unten S. 120 und 130. Die erste Zeile soll besagen, daß der getrunkene Sóma von selbst kämpft, also dem Krieger, der ihn in sich aufgenommen hat, den Sieg verleiht; s. das soeben zu I, 168, 3 Bemerkte.

Der Sómarausch ist gut. Aber die Feinde, die keinen Sóma pressen, können nicht siegen, da ihr Rausch auf die

Súrā zurückgeht, die, wenn sie getrunken wird, nicht ins Herz gelangt und, da sie keine Form des *bráhman* ist, nicht zu reinem *bráhman* geläutert werden kann.

Zwar sitzen die Feinde „beim Euter", haben also die Kuhmilch, die ja gleichfalls *bráhman* erzeugt. Aber dieses *bráhman* muß dem der vedischen Krieger unterlegen sein, weil diese erstens noch das aus dem Sóma geläuterte *bráhman* im Herzen tragen, also *dvibárhasaḥ* sind — s. unten S. 90ff. zu *dhéne* und S. 93 zu *dvibárhas* —, und zweitens die vedischen Lieder, die gleichfalls Himmelsfeuer sind (s. Idg. F. XLI, 202), nicht besitzen. Im übrigen vgl. unten S. 161 ff., Anm. 2.

VIII, 48, 12:

yó na índuḥ, pitaro, hṛtsú pītó,
ámartyo mártyām̐ āviveśa,
tásmai sómāya havíṣā vidhema;
mṛḷīké asya sumataú syāma!

„Unser Entflammer, ihr Väter, der in die Herzen getrunken ist, der Unsterbliche ist in die Sterblichen eingegangen. Diesem Sóma laßt uns mit Opfergaben huldigen; mögen wir in der Obhut seines Mitleids, seines Wohlwollens sein!"

X, 32, 9:

etā́ni bhadrā́, kalaśa, kriyāma,
kúruśravaṇa, dádato maghā́ni.
dāná íd vo, maghavānaḥ, só astv,
ayám̐ ca sómo, hṛdí yám̐ bibharmi.

„Diese leuchtenden (Dinge, Segnungen; *bhadrá* n. im Sinne von *vásu*), Kalaśa, wollen wir hervorrufen, Kuruśravaṇa, für den, welcher (den Sängern) Gaben spendet. Dieses Geschenk, ihr Freigebigen, soll euer sein, und dieser Sóma, den ich im Herzen trage."

Genau so wie hier der Sóma gelangen die Buttertränke IV, 58, 6 ins Herz und werden in ihm zu reinem *bráhman* durchgeläutert; s. S. 73. Sie sind also dem Sóma wesensgleich.

Alle diese Tatsachen lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß die Milch nach der Ansicht der vedischen wie der awestischen Sänger (s. oben S. 70 f.) Himmelslicht (*bráhman, xᵛarənah, daēnā*)

und darum dem Sóma (Haoma) wesensgleich ist. Bestätigt wird dies obendrein durch ṚV. X, 106, 11, wo sie *pakvám̐ mádhu*, „gekochter Met", „gekochter Rauschtrank" genannt wird.

Etymologie von *dhénā.*

Ist aber *dhénā* = „Himmelslicht", „Himmelsglut", so kann das Wort nicht zu √ *dhā, dhe* „saugen" gehören. Außerdem widerspricht dieser Etymologie die Bedeutung des awestischen *daēnā* sowie die Bedeutung und die Etymologie des vedischen *dhenú*, aw. *daēnu*. Der Verknüpfung von *dhénā, dhenú* mit √ *dhe* stehen folgende Gründe entgegen:

1. Die Grundbedeutung von *dhénā* und *daēnā* ist, wie wir noch sehen werden (s. S. 94 und 112), dieselbe.

2. Die Anwendung des Wortes *dhénā* auf Flüssigkeiten ist speziell vedisch, nicht awestisch. Daraus ergibt sich, daß das Wort ursprünglich keine Flüssigkeit bezeichnet haben kann.

3. Die Bedeutung „Milch" läßt sich für *dhénā* aus der √ *dhe* nur gezwungen herleiten. Denn der Wert der Milch lag für die Arier doch in erster Linie nicht darin, daß sie die Nahrung der Kälber, sondern darin, daß sie ein Hauptnahrungsmittel der Menschen bildete, denen sie, wie wir gesehen haben, außerdem das *bráhman* verlieh. Die Menschen aber gewinnen doch die Milch aus der Kuh nicht durch Saugen. Noch weniger paßt die Herleitung von *dhénā* natürlich für den Sóma, der gleichfalls mit diesem Worte bezeichnet wird.

4. Wäre *dhenú* „die Säugende", so wäre es unerklärlich, weshalb mit diesem Worte gerade nur das weibliche Rind und nicht alle weiblichen Wesen bezeichnet worden wären. Es liegt auf der Hand, daß eine der ganzen Gattung eignende Eigenschaft zur Bezeichnung einer bestimmten Art untauglich ist.

5. Wie wir oben, S. 65 sahen, sind 16 % aller Belege für *dhénā* bei der Ableitung aus √ *dhe* vollkommen undeutbar.

Da die Bedeutung von *dhénā*, wie wir sahen, „Himmelslicht", „Himmelsglut" ist, so gehört dieses Wort selbstverständlich zu √ *dhī, dī*, verbal

„leuchten“, nominal „Himmelslicht“ (*bráhman*), pl. „Flammen“. Vgl. Idg. F. XLI, 202ff. und oben, S. 33.

Da die vedischen und awestischen Ausdrücke für „Licht“, „licht“ oft zur Bezeichnung des Weisen, Starken, Schönen, Guten, Wertvollen verwendet werden (s. Idg. F. XLI, 193, 197, 202—204), und da Sóma und Milch, wie wir sahen, als wirkliches, wenn auch noch ungeläutertes *bráhman* betrachtet wurden, so könnte theoretisch *dhénā* auf alle diese Begriffe angewendet werden. Wie das Wort in Wirklichkeit verwendet wurde, werden wir sogleich an der Hand der Belegstellen prüfen.

Ehe wir jedoch dazu übergehen, wird es dienlich sein,

die Bedeutung von *dhenú*

festzustellen.

Gegen die soeben unter 4 aufgestellte Behauptung, *dhenú* bedeute nur das weibliche Rind, werde also nicht für andere weibliche Wesen des Tier- und Menschenreichs gebraucht, könnte man freilich das awestische *daēnu* anführen. Zu diesem Worte gibt Bartholomae, Sp. 662, diese Übersetzung und Erläuterung: „‚femina‘, von (vierfüßigen) Tieren (im Gegensatz zu *aršan-*, *uxšan-* und *varšnay-*) in Verbindung mit dem Tiernamen.“ Bartholomae verweist teils auf das neupersische *māda* (eigtl. „Mutter“), das als Zusatz zu den Tiernamen gleichfalls das Weibchen bezeichnet, teils auf das vedische *gā́vo dhenávaḥ* und weiter auf Pāṇ. II, 1, 65. Er leitet das Wort in der herkömmlichen Weise von √ *dhe* ab.

Die Belegstellen für *gā́vo dhenávaḥ* (Ṛ̥V. I, 173, 1; VI, 45, 28; VIII, 2, 6; 47, 12; IX, 33, 4; 67, 12; 97, 35; X, 32, 4; 95, 6) beweisen nichts für eine ursprüngliche Bedeutung für „Weibchen“ im allgemeinen, da *dhenávaḥ* eben immer nur als Apposition zu *gāvaḥ*, niemals zu einem anderen Tiernamen steht, und der ganze Ausdruck heißt wie das awestische *gava daēnu* (instr. sg., unten S. 79) einfach „Kuh“. Pāṇini aber lehrt an der angeführten Stelle lediglich, daß die im Sūtra aufgeführten Wörter als zweite Glieder mit einem Gattungsnamen des ersten Kompositionsgliedes zur Bezeichnung des Individuums verbunden werden. Man sagt

also *go-gṛṣṭi* „Rindfärse“ für eine Kuh, die erst einmal geworfen hat, und entsprechend *go-dhenu* für „Kuh“, „Milchkuh“, *go-vaśā* für eine nicht trächtige oder für eine unfruchtbare Kuh, *go-vehat* für eine Kuh, die zu verwerfen pflegt oder eine, die stierig ist, oder für eine belegte Kuh, *go-baṣkayaṇī* für eine Kuh, deren Kalb bereits groß ist. Auch aus dieser Stelle ist eine allgemeine Bedeutung „Weibchen“ für *dhenú* nicht zu gewinnen, und Bartholomae hat mit dem Hinweis auf diese Stellen wohl auch die Ableitung von √ *dhe* nicht stützen wollen.

Belege für die Bezeichnung anderer weiblicher Tiere als Rinder durch den Zusatz von *dhenú* fehlen in den vedischen Saṃhitā und Brāhmaṇa vollständig. Das PW. führt allerdings AV. III, 23, 4 an, den Begleittext zu einem Ritus, durch den die Geburt männlicher Kinder gesichert werden soll. Dabei wird die Frau mit dieser Strophe angeredet:

yā́ni bhadrā́ṇi bī́jāni
ṛṣabhā́ janáyanti ca,
taís tvám̐ putrám̐ vindasva:
sā́ prasū́r dhénukā bhava!

„Die leuchtenden[1]) Samen, welche die Stiere (nom. pl.) erzeugen, durch diese gewinne dir einen Sohn: werde du so zu einer werfenden Kuh!“

Daß hier ein rein bildlicher Ausdruck vorliegt, ergibt schon der Gegensatz zu dem gleichfalls bildlichen „Stiere“.

Ganz anders liegt der Fall im Awesta. In den Gāθā fehlt *daēnu*. Das Wort kommt nur an zwei Stellen des jüngeren Awestas vor, an denen es Apposition zu verschiedenen Tiernamen ist. Die Belegstellen sind V. VII, 42 und Āfrīngān III, 7—10.

V. VII, 42: *yaṯ paoirīm nmānahe nmāno·paitīm bišazyāṯ nāirikąm, kaϑwa daēnu arəjo; vīsō vīspaitīm nāirikąm bišazyāṯ, gava daēnu arəjō; zaṇtəuš zaṇtupaitīm nāirikąm bišazyāṯ, aspa daēnu arəjō; daiŋ́hə̄uš daiŋ́hupaitīm nāirikąm bišazyāṯ, uštra daēnu arəjo.* „Wenn er (der Arzt) eines Hauses Hausherrn Frau heilt, so wird er mit einer Eselin (wörtlich: einem Esel, einer Kuh) bezahlt; wenn er eines Dorfes Dorfherrn

[1]) *bhadrá;* der Same ist ja *téjas*, *śukrá*, awest. *ciϑra*.

Frau heilt, so wird er mit einer Kuh („einem Rinde, einer Kuh") bezahlt; wenn er eines Gaues Gauherrn Frau heilt, so wird er mit einer Stute („einem Roß, einer Kuh") bezahlt; wenn er eines Landes Landesherrn Frau heilt, so wird er mit einer Kamelstute („einem Kamel, einer Kuh") bezahlt."

Āfrīngān III, 7—10 werden erwähnt *hazaŋrəm maēšinąm daēnunąm* „1000 Auen, Kühe" = „1000 weibliche Schafe", *hazaŋrəm gavąm daēnunąm* „1000 Rinder, Kühe" = 1000 Kühe", *hazaŋrəm aspanąm daēnunąm* „1000 Rosse, Kühe" = „1000 Stuten", und *hazaŋrəm uštranąm daēnunąm* „1000 Kamele, Kühe" = „tausend Kamelstuten".

Wahrscheinlich ist *maēšanąm* zu lesen; denn das altindische *uṣṭrī* läßt auch awestisch *ustrī* als Femininum erwarten, und Bartholomaes Beleg für das angebliche fem. *uštrā* gründet sich nur auf die beiden eben angeführten Stellen. Darum wird auch nicht *kaϑwā*, „Eselin", sondern *kaϑwa* „Esel" anzusetzen sein, da der einzige Beleg eben V. VII, 42 ist. Wären alle die in den beiden angeführten Stellen vorkommenden Tiernamen nicht Maskulina oder Kommunia, so hätte der Zusatz *daēnunąm* ja gar keinen Zweck.

Aus den eben angeführten Stellen aber darf man nun nicht etwa schließen, *daēnu* habe eine ältere Bedeutung „weibliches Tier" im allgemeinen bewahrt, und die Beschränkung auf das weibliche Rind sei vedisch und indisch. Einmal müßte sich doch im Vedischen eine Spur dieser angeblich ursprünglicheren, allgemeineren Bedeutung nachweisen lassen, was nicht der Fall ist. Sodann aber erklärt sich die awestische Verwendung von *daēnu* aus der awestischen und nur awestischen Anschauung vom Rinde. Mit Recht sagt Bartholomae, Sp. 507, 6 f. unter [5]*gav-*: „Das Rind gilt als Repräsentant aller nützlichen (*ahur*ischen) Tiere, daher [5]*gav-* auch in weiterem Sinn gebraucht wird." Die Belege sind zahlreich.

ϑrāϑrāi gəuš pančō·hayayā (so ist nach Ausweis des Metrums mit K 38. 37, J. 10 zu lesen) Yt. XIII, 10 heißt „zum Schutze des fünfartigen Rindes", *ϑrāϑrəm airyanąm dahyunąm gəuš·ca panco·hayahyāi* (so D; vgl. J10) Yt. XIX, 69 „den Schützer der arischen Völker und des fünfartigen Rindes". Bartholomae verweist mit Recht auf die Stellen, welche

die 5 Arten des Rindes näher bezeichnen, Y. LXXI, 9 und Vīspered I, 1. In der ersten Stelle heißt es: *vīspąm·ca gąm upāpąm·ca upasmąm·ca fraptərəjātąm·ca ravascarātąm·ca caŋrаŋhācas·ca yazamaide:* „und wir opfern dem gesamten Rinde, dem im Wasser lebenden und dem in der Erde lebenden (= dem in Höhlen lebenden?) und dem sich durch Flug bewegenden und dem in Freiheit gehenden (= dem Wild) und dem sich auf der Weide aufhaltenden (= den Haustieren)." Dieselben Tiergattungen werden in der zweiten angeführten Stelle genannt.

Sind somit alle nützlichen Tiere einschließlich der Fische und Vögel nach der Ansicht des Awestas Rinder, so sind selbstverständlich ihre Weibchen Kühe, und der Zusatz von *daēnu* hinter dem Namen eines solchen Tieres bezeichnet ganz natürlich das Weibchen, da man dazu das Kommune *go-* nicht brauchen konnte.

Diese wundervolle Zoologie ist aber speziell awestisch, nicht indogermanisch, wie die übrigen indogermanischen Sprachen beweisen, auch noch nicht arisch, wie das Vedische beweist, das mit ihnen gegen das Awestische übereinstimmt.

Daraus ergibt sich, daß die Bedeutung „Weibchen", die lediglich dem awestischen *daēnu* eignet, nicht ursprünglich sein kann, sondern aus der Sonderanschauung erst abgeleitet ist, die das Awesta vom Rinde hegt.

Auch das awestische *daēnu* also bietet keine Stütze für die Ableitung der uns beschäftigenden Wortgruppe aus √*dhe*.

Wir haben bereits gesehen, daß die Kuh in denjenigen Strophen, welche das Wunder preisen, daß sie gekochte Milch enthält, *usriyā* genannt wird. Dieses Wort gehört zu √*vas, ucchāti*, „leuchten", bedeutet also als Adjektivum „leuchtend", und wird als Beiwort der Kuh und des Stieres gebraucht. Als subst. m. bezeichnet es das Kalb, als subst. f. die Kuh und ihre Produkte, hat aber auch die Bedeutungen „Licht", „Strahl".

Man braucht nur die Materialien bei Graßmann, Sp. 269 f. zu überblicken, um sogleich zu sehen, daß *usrá*

2) „m., *Stier* (von der roten Farbe benannt)", 4) f. „die *Kuh* (von ihrer roten Farbe benannt)" ebenso wie *usríya* adj. „*rötlich*, als Beiwort der Kuh" Verlegenheitsübersetzungen sind, die nur dann zu Recht beständen, wenn sich nachweisen ließe, daß die vedischen Rinder alle oder in ihrer Mehrzahl rot gewesen wären.

Bei der Bedeutungsansetzung von *usrá, usríyā* ist wohl der etymologische Zusammenhang mit Uṣás und der Übersetzung Morgenröte maßgebend gewesen. Aber die vedischen Menschen bewunderten und verehrten in Uṣás vor allem die strahlende, leuchtende Göttin, wie ihre Beiwörter *citrā́, vibhātī́, rócamānā, śukrā́, śubhrā́, bhadrā́* erweisen, und auch die Beiwörter *aruṇá* und *aruṣá* heißen ja eigentlich „feuerfarbig" und werden der Sonne, dem Blitz, dem Feuer beigelegt. Wenn demnach auch gelegentlich *róhiṇī* als Beiwort der Morgenröte erscheint (VIII, 101, 13) und an den beiden anderen Belegstellen, I, 62, 9 und VIII, 93, 13 *róhiṇī*, wie der Zusammenhang zeigt, als Beiwort irdischer Kühe erscheint und diese als rot im Gegensatz zu den schwarzen und gescheckten bezeichnet, so ist das eben ein vereinzelter Fall, der nicht dazu ausreicht zu erklären, wie die Kühe im allgemeinen hätten als „die Roten" bezeichnet werden können.

Die vedischen Kühe waren auch nicht anders gefärbt, als die unseren. Der ṚV. kennt schwarze (*kṛṣṇā́*), weiße (*śvaítarī*), rote (*róhiṇī* in der eben angeführten Stelle), rotbraune *babhrú* und gescheckte (*pṛ́śni, páruṣṇī*), und daß die letzteren wie bei uns in der Überzahl waren, geht daraus hervor, daß *pṛ́śni* als Substantivum geradezu „Kuh" bedeutet.

Wenn darum *usríya* als m. für „Stier", als f. für „Kuh" im allgemeinen gebraucht wird, so erklärt sich das aus der bekannten Tatsache, daß man die irdischen Rinder mit den himmlischen, den Sternen, gleichsetzte, welche der Herr des Feuerhimmels, der *bṛ́has páti* = Índra, aus dem Verließ befreite und über den Himmel verstreute (II, 24, 14; X, 68, 3; IV, 50, 5; VI, 73, 3; X, 67, 3—8 usw.). Diese Himmelskühe heißen darum X, 68, 3 auch die himmelslichtigen (*suvárṇāḥ*, √ *ṛ*), VI, 72, 4, wie wir bereits gesehen haben, die leuchtenden.

Nach allem dem dürfen wir annehmen, daß *dhenú* ein Synonymon von *usríyā* ist. *dhe-nú* ist wie die begriffsverwandten Wörter *bhā-nú, tap-nú* gebildet, bedeutet „die Leuchtende", „die Glühende" und gehört weder zu √ *dhe* (*dhā*) „saugen", noch zu √ *dhi, dhinoti* „sättigen", „erfreuen" (Geldner, VSt. III, 36. 38; Oldenberg, Vedaforschung 95), sondern zu √ *dhī*, awest. *dī* „leuchten".

Daß die Dichter des ṚV. noch sehr wohl wußten, daß *dhenú* „die Leuchtende", „die Strahlende" bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit aus den Bedeutungen von *gó*. Denn *gó* bedeutet nicht nur das Rind und seine Produkte, sondern auch „Stern", „Lichtstrahl"; *étagva*, wörtlich „glänzende Kühe habend", hat die Bedeutung „glänzende Strahlen habend", „glänzend", wie Bloomfield, AJPh. XVII, 427 gezeigt hat.

Die Bedeutung „Stern" beruht auf Naturanschauung und Naturdeutung. Aus ihr hätte aber die Bedeutung „Strahl" nicht abgeleitet werden können, da die Sterne als Quellen des Lichtes natürlich hinter Sonne und Mond zurücktreten. Für denjenigen aber, welcher noch wußte, das *dhenú* und *usríyā* „die Strahlende", „die Leuchtende" hieß, lag es nahe, das beiden synonyme *gó* allgemein für „Lichtstrahl" zu gebrauchen, zumal *usríyā* in demselben Sinne verwendet wird.

Wir untersuchen nunmehr, ob sich im Veda die Grundbedeutung von *dhénā* noch nachweisen läßt und auf welche von den oben als theoretisch denkbar bezeichneten Fälle das Wort angewendet wird.

1. *dhénā*, sing. und pl.

Wir beginnen mit einer der drei von Oldenberg unerklärten Stellen, mit Taitt.-Br. III, 6, 5, 1. Diese Stelle enthält prosaische, beim Tieropfer verwendete Sprüche und lautet: *ájaid agníḥ. ásanad vā́jam ní. devó devébhyo havyā́vāṭ, prā́ñjobhir hinvānáḥ, dhénābhiḥ kálpamānaḥ, yajñásyā́yuḥ pratirán.*

„Gesiegt hat Agní (= das Opferfeuer). Er hat (uns) Beute von oben gebracht (wörtlich: heraberrungen). Der *devá* („Leuchtende") hat den *devá* („Leuchtenden") die Opfergaben zugeführt, sie durch die Strahlen vorwärts treibend (oder: fahrend), sie durch die Flammen bereitend, des Opfers Lebensdauer verlängernd."

Die soeben im Druck hervorgehobenen Worte entsprechen inhaltlich denjenigen Strophen der Āprī-Lieder, in denen Agní aufgefordert wird, den *devá* die geschlachteten Opfertiere dadurch genießbar zu machen, daß er sie in Feuer verwandelt[1]).

In den Āprī-Liedern wird für diese zubereitende Tätigkeit Agnís das Wort „verbrennen" (*dah*) ebensowenig verwendet, wie in dem eben angeführten Opferspruch. Dem *kálpamānaḥ* des letzteren entsprechen in den Āprī-Liedern die Ausdrücke *suṣūdati, siṣvadat, sūdayāti, svádāti ... kṛṇávad.* Das *dhénābhiḥ* des Opferspruches muß darum dieselbe Bedeutung haben, wie *dhībhiḥ*, ṚV. II, 3, 10 (unten S. 166) und also wie dieses „Flammen" bedeuten; vgl. Idg. F. XLI, 202.

Hier wird dhénā also für die Flammen des Opferfeuers verwendet, wie in

ṚV. I, 141, 1:

báḷ itthā́ tád vápuṣe dhāyi darśatám,
devásya bhárgaḥ, sáhaso yáto jáni,
yád īm úpa hvárate, sā́dhate matír:
ṛtásya dhénā anayanta sasrútaḥ.

„Wahrlich, dann besonders ward dem Schönen (Agní) Sehenswürdigkeit verliehen, des devá Himmelslicht (*bhárgaḥ*, vgl. oben S. 13 ff.), (das) der Kraft, aus der er entstanden ist, wenn zu ihm sich windet, zu ihm geraden Weges geht das Denken (*matí*, s. v. wie „Lied"; Idg. F. XLI, 204): des *Ṛtá* (Lichtes = Opfers) Flammen haben die mit Opfergüssen Verbundenen (Lieder) geführt."

Die Lieder vermöchten allein Agní nicht zu finden, sie irren darum umher. Aber wenn sie sich mit den Opferflammen verbinden, so werden sie von diesen zu dem *devá* geführt.

[1]) S. die in den Āprī-Liedern entsprechenden Strophen in Anm. 3, unten S. 164 ff., und die Erklärung von *yaj*, oben S. 19.

I, 55, 4:

sá íd váne namasyúbhir vacasyate,
cā́ru jáneṣu prabruvāṇá indriyám.
vṛ́ṣā chándur bhavati, haryató vṛ́ṣā,
kṣémeṇa dhénām maghávā yád ínvati.

„Er (Índra) ist es, der im Walde infolge der (Opfer der) Verehrungseifrigen seine Stimme hören läßt, unter den Menschen das liebe Wesen (die liebe Macht) Índras verkündend. Der Stier wird leuchtend, begehrenswert der Stier, wenn er, der Gabenreiche, im Frieden das Himmelsfeuer aussendet."

Índra, der Himmelsgott, bei seiner Wirksamkeit im Gewitter. Das Himmelsfeuer in Gestalt der Blitze. „Im Frieden" = „friedlich", ohne seine Anhänger durch Blitzschlag zu schädigen.

III, 1, 9:

pitúś cid ū́dhar janúṣā viveda;
vy àsya dhā́rā asṛjad, ví dhénāḥ.
gúhā cárantam sákhibhiḥ śivébhir
divó yahvī́bhir ná gúhā babhūva.

„Des Vaters Euter hat er (Agní) durch seine Geburt gefunden; entsendet hat er dessen Regengüsse, dessen Himmelsfeuer (Blitze). Den im Verborgenen Schreitenden mit seinen freundlichen (oder: heilbringenden) Gefährten[1])— vor des Lichthimmels jungen Frauen war er nicht im Verborgenen (hielt er sich nicht verborgen)."

Agní im Gewitter; des Vaters Euter = den Behälter der Regengüsse im „Vater Himmel" (*dyaúṣ pitā́*). Neben den Regengüssen die Blitzflammen (*dhénāḥ*). Agní selbst weilt über dem Himmelsgewölbe — vedisch gesprochen: auf dem Himmelsgebirge — bei den Götterfrauen und ist deshalb auf der Erde nicht sichtbar.

[1]) Anakoluth.

VII, 21, 3:

tvám, indra, srávitavā́ apás kaḥ,
páriṣṭhitā áhinā, śūra, pūrvī́ḥ.
tvát vāvakre rathyò ná dhénā:
réjante víśvā kṛtrímāṇi bhīṣā́.

„Du, Índra, hast die Gewässer zum Fließen gebracht, die von der Schlange umgebenen, Leuchtender (s. oben S. 15), die vielen. Von dir herab eilten (oder von *vac:* dröhnten?) wie Wagenkämpfer die Himmelsfeuer: alles, was geschaffen ist, bebt vor Furcht."

Himmelsfeuer = Blitze. Daß hier vom Gewitter die Rede ist, ist selbstverständlich, ebenso, daß unter den *dhénāḥ* nicht der Regen oder die Flüsse verstanden werden können; denn vor diesen bebt doch die Schöpfung nicht.

III, 34, 3:

índro vṛtrám avṛṇoc chárdhanītiḥ;
prá māyínām amināt várpaṇītiḥ;
áhan vyàṃsam, uśádhag váneṣv;
āvír dhénā akṛṇod rāmyā́ṇām.

„Índra hüllte den Umhüller (= Vṛtrá, der als das noch unzerschlagene Himmelsgewölbe das Himmelslicht und den Regen umschloß) ein, der Führer der Scharen (der Marút, der Götter des Gewittersturms); er vereitelte die Listen der Listenreichen, der Führer der Lichtgestalten; er tötete Víaṃsa („den Breitschultrigen", Name eines Dämons?), er, der in den Wäldern brennt nach seinem Belieben; er ließ die Himmelslichter der Nächte erscheinen."

Die Lichter der Nächte sind natürlich die Gestirne. Man vergleiche die bisherigen Übersetzungen des vierten Verses; nach Oldenberg, Vedaforschung S. 97, wäre zu übersetzen „die Milchströme der Nächte". Weder an dieser Stelle noch Ṛgveda Band I, S. 246 verrät er, was darunter zu verstehen wäre. Graßmann übersetzt „und machte sichtbar dunkler Nächte Kühe", dem Sinne nach ziemlich richtig (nur der Mond wäre dabei ausgeschlossen, was unwahrscheinlich ist), aber dem Wortlaut nach falsch, da *dhénā* nicht = *dhenú* ist. Ludwig: „erkennbar machte er die Stimmen aus der Nächte Dunkel." Beide gehen auf Sāyaṇa und die alberne, von ihm aus dem „Taittirīyaka" zitierte Geschichte zurück. Geldner, Der Rigveda, Band I, S. 337: „er enthüllte die Milchbrüste(?) der Nächte."

VII, 94, 4:

índre agnā́ námo bṛhát,
suvṛktím erayāmahe,
dhiyā́ dhénā, avasyávaḥ.

„Zu Índra, zu Agní senden wir leuchtende Verehrung, schönes Licht (schöne Glut = ein schönes Lied), durch die Flamme (des Opferfeuers) die Himmelslichter (die Liedstrophen), indem wir Hilfe begehren."

Hier sind die Ausdrücke für „Licht" gehäuft. *námo bṛhát, suvṛktí (= su + ṛktí)* und *dhénāḥ = ṛ́caḥ* sind Synonyma. Zu der gegebenen Übersetzung von *dhiyā́* vgl. I, 141, 1 (oben S. 33). Es kann aber zugleich auch die Flamme des *bráhman* gemeint sein, welche das Denken und Dichten verursacht (Idg. F. XLI, 202.).

X, 104, 10:

vīréṇyaḥ krátur índraḥ, suśastís,
utā́pi dhénā puruhūtám īṭṭe.
ā́rdayad vṛtrám, ákṛṇod ulokám,
sasāhé śakráḥ pṛ́tanā abhiṣṭíḥ.

„Männliche Kraft (ist) Índra, der Hochgelobte, und darum fleht das Himmelslicht auch den Vielgerufenen an. Verbrannt hat er den Vṛtrá, geschaffen hat er das weite Licht, überwältigt hat der Starke die Feindesheere, der Helfer."

ulokà hat hier wie an anderen Stellen offenbar noch die Grundbedeutung „weites Licht", da der Himmelsgott ja durch Vṛtrás Tötung nicht nur die Himmelsgewässer, sondern auch das Himmelslicht befreite und die bis dahin finstere Menschenwelt dadurch erleuchtete. — Daß *dhénā* hier wieder im Sinne des vedischen Liedes steht, ergibt sich aus *īṭṭe.*

IV, 19, 2:

ávāsṛjanta jī́vrayo ná devā́;
bhúvaḥ samrā́ḷ, indra, satyáyoniḥ;
áhann áhim pariśáyānam árṇaḥ;
prá vartanī́r arado viśvádhenāḥ.

„Beiseitegesetzt wie Greise wurden die *devá*; du wardst Allherrscher, Índra, dessen Ursprung die Wahrheit ist. Getötet hast du die Schlange, welche die Flut (= den Himmelssee) umlagerte; Geleise (oder: Bahnen) hast du geritzt, welche alle Himmelsfeuer enthalten."

IV, 19, 6:

tvám mahī́m ávánim viśvádhenām,
turvī́taye vayyā̀ya, kṣárantīm
áramayo námasyaī́jad árṇaḥ;
sutaraṇā́m̐ akṛṇor, indra, síndhūn.

„Du hast den großen Strom, den alle Himmelsfeuer enthaltenden, für Turvī́ti, für Vayía, den fließenden, zum Stehen gebracht infolge der Verehrung (die sie dir zollten), die sich regende Flut; gut überschreitbar hast du, Índra, den Fluß gemacht."

Da das Wasser der Ströme und anderen Gewässer aus dem Lichthimmel stammt, so ist es mit Himmelslicht (*bráhman, x^varənah*) durchsetzt. *viśvádhena* könnte auch „das Himmelsfeuer aller enthaltend" bedeuten, da es durch das Wasser in Mensch, Tier und Pflanze gelangt.

I, 2, 3:

vā́yo, táva prapṛñcatī
dhénā jigāti dāśúṣe,
urūcī́, sómapītaye.

„Sturm! (Den Raum) erfüllend geht dein Himmelsfeuer zu dem, der gespendet hat, sich weit ausbreitend, zum Somatrinken."

dhénā = bráhman, im Sinne von Blitz; s. ṚV. VII, 56, 16, oben S. 31 u. S. 44.

V, 62, 2:

tát sú vām mitrāvaruṇā, mahitvám:
īrmā́ tasthúṣīr áhabhir duduhre.
víśvāḥ pinvathaḥ svásarasya dhénā;
ánu vām ékaḥ pavír ā́ vavarta.

„Das, wahrlich, ist euer beider Größe, Mitrá und Váruṇa: die in der Ferne stehenden Kühe (= Sterne) wurden im Laufe der Tage gemolken. Alle Himmelsfeuer des Stalls (oder: der Hürde?) laßt ihr beide reichlich fließen (wörtlich: schwellen); die eine Radfelge ist euch nach herbeigerollt."

dhénā = (ungeläutertes) Himmelsfeuer = Regen = Milch; s. oben S. 68 u. 72 ff. Der 4. Vers ist absichtlich mystisch gehalten. Es ist nicht vom Streitwagen, sondern nur von der Felge, und zwar nur von einer, die Rede, und diese Felge folgt den beiden *devá* nach. So wird auch *paví* mystisch aufzufassen sein und zu *pū* „flammen" gehören. Der „Entflammer" wird das beim Gewitter zur Erde kommende Himmelsfeuer, also der Blitz sein. Dieser zuckt jedesmal als ein Strahl hernieder, während die Radfelgen am Wagen paarweise vorhanden sind.

IV, 58, 6:

samyák sravanti saríto ná dhénā,
antár hṛdā́, mánasā pūyámānāḥ.
eté arṣanty ūrmáyo ghṛtásya,
mṛgā́ iva kṣipaṇór íṣamāṇāḥ.

„Zusammen strömen wie Flüsse die Himmelsfeuer, indem sie im Innern durch das Herz, durch das *mánas* (Denken) in Feuer gewandelt werden. Hier eilen sie dahin, die Wogen der Schmelzbutter, wie das Wild, wenn es vor dem Schützen (oder: dem Geschoß?) enteilt."

dhénā, das ungeläuterte Himmelsfeuer in Form der Buttergüsse, die mit den Milchgüssen als gleichwertig und wesensgleich betrachtet werden. Vgl. oben S. 67 nebst Fußn. 2.

VIII, 32, 22:

ihí tisráḥ parāváta,
ihí páñca jánām̐ áti,
dhénā, indrâvacā́kaśat.

„Geh in die drei Fernen, geh über die fünf Völker hinaus, die Himmelsfeuer, Índra, von oben hell beleuchtend."

Wenn Índra, das verkörperte Himmelslicht, das bei den Menschen befindliche Himmelsfeuer von oben her beleuchtet, so verstärkt er es natürlich dadurch. Daß unter diesem „Himmelslicht" hier die Sómatränke zu verstehen

sind, ergibt sich aus X, 43, 6. Ob man *avacā́kaśat* mit „bestrahlend“ oder „betrachtend“ übersetzt, ist für den Sinn gleichgültig, da das Sehen ja Lichtausstrahlung aus dem Auge ist; vgl. oben S. 32 ff.

X, 43, 6:

víśaṃviśaṃ maghávā páry aśāyata,
jánānāṃ dhénā avacā́kaśad vṛ́ṣā.
yásyā́ha śakráḥ sávaneṣu ráṇyati,
sá tīvraíḥ sómaiḥ sahate pṛtanyatáḥ.

„Um jeden (vedischen) Volksstamm herum hat sich der Gabenreiche gelagert, auf die Himmelsfeuer der Menschen hell herabstrahlend, der Stier. An wessen (Sóma-)Pressungen der Starke Gefallen findet, der überwältigt durch die starken (oder: heißen?) Sómatränke die (feindlichen) Krieger.“

Índra ist hier deutlich der schützend umgebende Himmel, das *bráhman*. Die „Himmelsfeuer“ sind hier, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, die Sómatränke.

X, 104, 3:

prṓgrā́ṃ pītíṃ vṛṣṇa iyarmi satyā́ṃ,
prayaí, sutásya, haryaśva, túbhyam.
índra, dhénābhir ihá mādayasva,
dhībhír víśvābhiḥ śácyā gṛṇānáḥ.

„Zú sende ich den kräftigen Trank dem Stiere, den wahren, des Gepreßten, damit er zu dir gehe, Herr der Falben. Índra, an den Himmelsfeuern berausche dich hier, indem du durch alle Flammen (= Lieder) mit Macht gepriesen wirst.“

„Himmelsfeuer“ = Sómatränke. Der Sómatrank wird Índra als der „wahre“ angepriesen, im Gegensatz zu dem der awestischen Stämme, deren *ṛtá* ja auch nicht „das wahre“ ist.

2. dhéne, dual.

I, 101, 10:

mādáyasva háribhir yé ta, indra;
ví ṣyasva śípre, ví sṛjasva dhéne!
ā́ tvā, suśipra, hárayo vahantu;
uśán havyā́ni práti no juṣasva!

„Berausche dich samt deinen Falben, Índra; öffne deine Lippen, gieße dir beide Himmelsfeuer ein! Herbei, Schönlippiger, sollen dich die Falben fahren; willig laß dir unsere Opfergabe gefallen!“

dhéne = Sóma und Milch; s. oben S. 66 ff.

V, 30, 9:

stríyo hí dāsá ā́yudhāni cakré;
kíṃ mā karan? abalā́ asya sénāḥ.
antár hy ákhyad ubhé asya dhéne;
áthōpa praid yudháye dásyum índraḥ.

„‚Weiber hat der Dāsá zu seinen Waffen gemacht; was könnten sie mir tun? Kraftlos sind seine Heere (oder: Geschosse).‘ Denn er erkannte seine beiden Himmelsfeuer in seinem (des Dāsá) Innern. Darauf ging Índra vor, um den Dásyu zu bekämpfen.“

Auch hier sind die beiden „Himmelsfeuer“ im Innern des Dāsá (Dásyu) Sóma und Milch, die dieser getrunken hat, um sich *bráhman* oder *x^varənah* zu verschaffen. Índra aber, der Allwissende, erkannte sie in ihm, und darum waren sie in seiner Gewalt und ihm unschädlich. Diese Anschauung beruht auf einem wohl schon indogermanischen Glauben, der noch heute in Indien lebendig ist. Vgl. Crooke, The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India. New ed., Westminster 1896, vol. II, S. 4 ff. Indische Erzähler VII, S. 120 Fußnote. Wer eines Gottes Namen kennt, der beherrscht ihn. Darum sagt der Sänger von ṚV. X, 45, 2 zu Agní: „Wir kennen deine drei, dreifach verteilten (Erscheinungsformen); wir kennen deine Stätten, die an viele Orte verteilt sind; wir kennen deinen höchsten Namen, der geheim ist; wir kennen den Brunnen, von dem her du gekommen bist.“ Damit deutet er an, daß er Agní in seiner Gewalt hat. Von Índra heißt es X, 54, 4: „Vier sind deine Herrschernamen, die unbetrügbaren des Büffelstiers. Du nur kennst sie alle, durch die du, Gabenreicher, deine Taten getan hast.“ Würden andere sie kennen, so wäre Índra nicht unbesiegbar. X, 55, 1 f. sagt der Dichter zu Índra: „In weiter Ferne ist

jener dein geheimer Name, wenn die beiden erschreckten Welthälften dich anrufen, damit du ihnen Lebenskraft spendest.... Groß ist dieser Geheimname, vielbegehrt, durch den du das Gewordene erzeugt hast und das, was noch entstehen soll.“ Vielbegehrt ist der Name, weil man durch seine Kenntnis Índra beherrschen würde. Der Gandharva hat X, 123, 4 gegen die *vípra*, die nur die Erscheinungsformen (*rūpá*) kannten, dadurch Erfolg, daß er ihre „unsterblichen Namen“ erkundet. Auch nach awestischer Anschauung ist das Siegreichste der Name: vgl. Yt. I, 3 f. Ahura Mazdāh heißt darum Yt. I, 13 *Nąmo-xšaϑra*, *Nąmo-xšaϑryotəma* „der durch seinen Namen Herrschende, der durch seinen Namen Herrschendste“. Die Namen der Aməša Spəṇta und der Haurvatāt sind so gewaltig, daß ihre bloße Anrufung vor allen *daēva* schützt (Yt. IV, 2). Man stellt somit den angerufenen Gott als Schützer in seinen Dienst. Deshalb werden zu solchem Zwecke Namenlisten gegeben (Namen Ahura Mazdāhs Yt. I, 7 ff., Vayus Yt. XV, 43 ff.). Yt. IV, 6 f. heißt es: „Zieht er eine Dreifurche[1]), so verkünde ich dem der Wahrheit anhangenden Mann —, zieht er eine Sechsfurche, so verkünde ich dem der Wahrheit anhangenden Mann —, zieht er eine Neunfurche, so verkünde ich dem der Wahrheit anhangenden Mann die Namen dieser Anhänger der Druj. Dann schlägt er gegen den, der sich mit Leichen zu tun macht (?), tötet das *ciϑrya* des Karapan.“ Die Feinde sind hier also Anhänger einer anderen Weltanschauung, die ihre Leichen verbrennen oder begraben. *ciϑrya* aber ist in diesem sprachlich elenden Stück sicher = *ciϑra*, und dies ist ein Synonymon von *daēnā* und *xᵛarənah*. Da der Karapan der daēvische Priester ist, so ist der Sinn der Verheißung der, daß, wer dieses Ritual befolgt, dadurch den Namen des vedischen Priesters erfährt und dessen *bráhman* vernichtet, so daß sein Opfer wirkungslos wird und der Sieg der eigenen Partei zufällt.

---

[1]) Es handelt sich um ein besonderes Ritual zum Schutze gegen Feinde.

VII, 24, 2:

gṛbhītám te mána, indra, dvibárhāḥ;
sutáḥ sómaḥ, páriṣiktā mádhūni;
vísṛṣṭadhenā bharate suvṛktír;
iyám índram jóhuvatī manīṣā́.

„Erfaßt (ergriffen) ist dein *mánas*, Índra, welches zweifaches (doppeltes) Himmelslicht besitzt; gepreßt ist der Sóma, ausgegossen (oder: gemischt) sind die Mettränke; das schöne Licht (= Mischtrank aus Sóma und Milch), in das die beiden Himmelsfeuer (Sóma und Milch) gegossen worden, wird gebracht; dieses Denken (= Lied; Idg. F. XLI, 204) ruft den Índra laut herbei.“

Ob ich hier den Sinn von *suvṛktí* richtig wiedergegeben habe, ist mir zweifelhaft. Es könnte hier nicht = *su-ṛkti* „schönes Licht“ ($\sqrt{}$ *ṛc*), sondern *su-vṛktí* ($\sqrt{}$ *vṛj*) vorliegen, so daß die Bedeutung „schöne Hülle“ wäre. Das könnte sich auf das *barhís* beziehen, das aus ausgestopften Kuhhäuten bestand. Dann wäre zu übersetzen: „Das schöne *barhís* (Speisepolster) wird gebracht, bei dem das Himmelslicht ausgegossen (eingeschenkt) ist.“ Unter *dhéne* sind, wie der Zusammenhang ergibt, Sóma und Milch zu verstehen.

dvibárhas.

In der eben besprochenen Strophe wird Índras *mánas dvibárhas* genannt. Das kann nur bedeuten: „Doppeltes *bráhman* besitzend“, und dieselbe Strophe gibt uns darüber Aufschluß, wie das zu verstehen ist. Wir erinnern uns, daß die beiden Tränke, *dhéne*, in das *mánas* eingehen und darinnen zu reinem *bráhman* durchgeläutert werden. Das doppelte *bráhman*, das auf diese Weise entsteht, geht natürlich auf die Läuterung der *dhéne* zurück und verleiht dem, der es in seinem Herzen trägt, doppelte Macht, Weisheit und Kraft. Meist werden *devá* (Agní, Rudrá, Índra, Uṣás), an einer Stelle aber auch die Návagva als Besitzer des doppelten *bráhman* genannt. Aber auch der gepreßte (mit Milch gemischte) Sóma und ein Vedalied (VIII, 8, 6) heißen je einmal, und der Reichtum dreimal *dvibárhas*. Über die Feuernatur des Reichtums s. unten S. 117 ff.

Das

Ergebnis

der bisherigen Untersuchung ist dies:

dhénā gehört zu √ *dhī* und ist Synonymon des Substantivums *dhī́* „Feuer“, „Flamme“, „Licht“, „Glut“. Es wird zur Bezeichnung des Opferfeuers, meist aber zu der des Himmelsfeuers, d. h. des kosmischen wie des individuellen *bráhman*, in seiner geläuterten wie in seiner ungeläuterten Form gebraucht.

Folgende Übersicht zeigt die einzelnen Fälle:

I. *dhénāḥ*, plur., „Flammen (des Opferfeuers)“.
  R̥V. I, 141, 1. Taitt.-Br. III, 6, 5, 1.

II. *dhénā*, sg. und plur. „Himmelsfeuer“, „Himmelslicht“.
  A. Reines
    a) im Makrokosmos als
      1. Blitz I, 2, 3[1]; I, 55, 4; III, 1, 9; VII, 21, 3;
      2. Sternenlicht III, 34, 3;
    b) im Mikrokosmos als
      1. *bráhman* des Sturmgotts I, 2, 3[1];
      2. Ausstrahlung des *bráhman* = vedisches Lied[2]; VII, 94, 4; X, 104, 10.
  B. Ungeläutertes (in Flüssigkeiten latentes)
      1. Gewässer IV, 19, 2. 6;
      2. Milch (der Himmelskühe = Regen) V, 62, 2 und Schmelzbutter IV, 58, 6.
      3. Soma VIII, 32, 22; X, 43, 6; 104, 3.

III. *dhéne*, dual.
  = II, B, 2 + 3 „Soma und Milch“ I, 101, 10; V, 30, 9. Dazu wohl *víṣrṣṭadhena* VII, 24, 2.

Verschiedene Bedeutungen liegen natürlich hier nur für uns vor, die wir eine von der vedischen völlig verschiedene, durch die Naturwissenschaften bedingte Weltanschauung besitzen. Für die vedischen Dichter dagegen und für ihre Hörer liegt nur die eine Bedeutung „Himmelslicht“ vor; denn auch das Opferfeuer stammt ja aus dem Feuerhimmel, und bei allen den in vorstehender Liste angeführten Naturkräften und Naturerscheinungen

[1]) Dieses *bráhman* des Sturmgotts, der als Personifikation zum Mikrokosmos gerechnet ist, ist zugleich der Blitz des Makrokosmos. Vgl. S. 44, Anm. Man sieht, wie für das vedische Denken Makro- und Mikrokosmos in einander überfließen.

[2]) Wie die übrigen Synonyma von *bráhman:* s. Idg. F. XLI, 202 ff. Ebenso *jyótis* „Lied“ X, 67, 10.

sind nur die Erscheinungsformen (*rūpá*) verschieden, während ihr aller innerstes Wesen völlig identisch ist.

Wir betrachten nun

II. das awestische *daēnā*.

Das Altiranische Wörterbuch unterscheidet zwei Wörter *daēnā* und setzt für sie folgende Bedeutungen an:

1. *daēnā* „Religion“, in der Mehrzahl der Stellen von der *ahur*ischen Religion gebraucht und durch den Zusatz *māzdayasni* näher bestimmt. In der letzten Bedeutung auch als Gottheit personifiziert, der der 24. Monatstag heilig ist.

2. *daēnā* „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität“.

Zu der angeblichen Bedeutung von [1]*daēnā* ist zu bemerken, daß, strenggenommen, ein Begriff wie „Religion“ allenfalls in den spätesten Teilen des Awestas möglich wäre, nicht aber in den älteren Teilen und besonders in den Gāθā. Denn der Begriff „Religion“ kann erst dann entstehen, wenn die Kirchenlehre oder die Lehre eines Religionsstifters zur Wissenschaft in einen Gegensatz tritt. Das ist weder im Awesta noch im Veda der Fall. In den awestischen wie in den vedischen Texten verkörpert sich die damalige Wissenschaft selbst. Sie enthalten die Anschauungen der damaligen Arier (ganzer Stämme, hie und da auch einzelner Personen) vom Makro- wie vom Mikrokosmos, und diese Anschauungen sind durch Naturbeobachtung, durch Nachdenken über die Ergebnisse dieser Beobachtung und durch Deutung der so gewonnenen Ergebnisse, also auf wissenschaftlichem Wege gewonnen. Strenggenommen handelt es sich im Veda wie im Awesta also nicht um Religionen, sondern um Weltanschauungen, und der Kult zieht aus diesen Weltanschauungen nur die Folgerungen für das praktische Leben.

Weltanschauungen sind es, die miteinander streiten, wenn Zaraθuštra auf Grund des „leuchtenden Denkens“[1])

[1]) Die Iranisten erklären *vohu manah-* mit „der gute Sinn“. Hier sind beide Wörter falsch übersetzt. Was *manah* = vedisch *mánas* ist, könnte man doch aus den zahlreichen Belegstellen im Veda und im Awesta, nachdem man diese Texte nun so lange und eingehend studiert hat, endlich wissen. Über *vásu* und *vohu* s. unten S. 115 ff.

die *devá*, die vor seinem Auftreten allgemein als die dem Menschen wohltätigen Verkörperungen des Lichtes und des Feuers galten, bekämpft und sie gerade zu Verkörperungen der Finsternis macht. Weltanschauung ist es, wenn die vedischen Stämme zu diesen *devá* halten, um mit ihnen in persönlichen Verkehr zu treten, sie zu Bundesgenossen bei ihren Raubzügen zu gewinnen suchen, nach ihrem Tode in ihre Welt aufgenommen zu werden wünschen und zu diesem Zwecke die Opfergaben und die Leichen durch Agní in Feuer verwandeln lassen; Weltanschauung ist es, wenn die Magier dies nicht tun, weil das Feuer durch die Berührung mit der Materie verunreinigt werden würde.

Zaraθuštras Reform ist, wie er uns das selbst sagt, auf Grund des „leuchtenden Denkens" entstanden. Mit den devischen Stämmen teilt er die Ansicht vom Empyraeum und von dem im Herzen brennenden Feuer. Da dieses aber nach derselben Anschauung das Denken ausstrahlt, so zieht er daraus die logischen Folgerungen. Ist schon das im Menschen brennende Himmelsfeuer Denken, so muß dies im höchsten Grade bei dem die Welt umgebenden kosmischen Feuer der Fall sein. Auch nach devischer Ansicht sind dessen Personifikationen, Índra, Bṛhaspáti usw., Verkörperungen der Weisheit oder des Verstandes. Ist dies aber der Fall, so können die wahren Mächte des Lichtes unmöglich tun, was die Menschen und die ihnen wohltätigen Tiere quält. Wer die Raubzüge (*aēšma* = *gáviṣṭi*) billigt und durch seine Hilfe unterstützt, wer das Darbringen hingeschlachteter Rindermassen billigt und zur Bedingung für seine Hilfe macht, wer die Trunksucht fördert und sich an den bei den Opfern üblichen wüsten Gelagen beteiligt, der kann unmöglich eine Verkörperung des die Weisheit verkörpernden Lichtes sein. Folglich sind die *devá* Verkörperungen der Finsternis und die schlimmsten Feinde der Menschen. Dieser Gedankengang führt ihn dazu, die *devá* für Mächte der Finsternis zu erklären, anzunehmen, daß nur eine rein geistige Potenz das Weltall regiere, die er Mazdāh „Verstand", „Weisheit" nennt und die nach seiner Anschauung durch die Wahrheit (*ərəta*, persisch *arta*), durch das leuchtende Denken (*vohu manah*), durch gute Herrschaft und durch Beförderung der Seßhaftigkeit und der Viehzucht wirkt, diejenigen Menschen aber, die nach seinem Sinne leben, dereinst in seinen Feuerhimmel aufnehmen wird.

Was den vedischen Stämmen *ṛtá* „Wahrheit" (eigentlich = „Licht") und *druh* „Lüge" ist, ist Zaraθuštra und seinen Anhängern umgekehrt *druj* und *ərəta*.

Also „Weltanschauung", meinetwegen Philosophie ist Zaraθuštras Lehre, aber alles andere als „Religion".

Ebensowenig ursprünglich kann die von Bartholomae für sein [2]*daēnā* angesetzte Bedeutung „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität" sein. Bartholomae fügt diesen Ansätzen die Bemerkung hinzu: „öfters kaum übertragbar". Darin liegt schon das Eingeständnis, daß es ihm nicht gelungen ist, die wirkliche Bedeutung des Wortes zu ermitteln. Nach der weiteren Erklärung auf Sp. 666 wäre *daēnā* „ein theologisch-philosophischer Begriff, die Gesamtheit der seelischen und religiösen Eigenschaften eines Menschen, seine seelische und religiöse Individualität".

Träfe diese Erklärung das Richtige, so müßte sich dieser Sinn des Wortes *daēnā* aus den Gāθā klar ergeben. Denn es ist doch selbstverständlich, daß Zaraθuštra, hätte er sich einen solchen Begriff zurechtgemacht und für ihn ein so merkwürdiges Wort gewählt, ohne dessen Erklärung seinen Hörern hätte unverständlich bleiben müssen. Mit unerklärten Rätselworten hantiert niemand, der bei der großen Menge um Anhänger wirbt, am allerwenigsten ein so klar und logisch schlicht denkender Kopf wie Zaraθuštra, der mit seinen kosmologischen, physiologischen und eschatologischen Lehren überall an die arischen Anschauungen anknüpft und den die moderne Gelehrsamkeit ebenso gut verstehen würde, wie es Zaraθuštras Hörer taten, wenn ihr diese arischen Anschauungen bekannt wären.

So wird also *daēnā* nicht ein theologisch-philosophisches Kunstwort, sondern ein Wort sein, das den Ariern, zu denen Zaraθuštra sprach, vollkommen verständlich war. Wollen wir seiner Bedeutung auf die Spur kommen, so dürfen wir natürlich nicht in den Fehler verfallen, mit

Bartholomae von vornherein für das iranische Wort den rein lautlichen Zusammenfall zweier verschiedener Wörter anzunehmen und dürfen das iranische *daēnā* auch nicht von dem ihm lautlich völlig entsprechenden vedischen *dhénā* trennen. Wir müssen gerade im Gegenteil versuchen, eine Bedeutung zu finden, die als Grundbedeutung allen Bedeutungen gerecht wird, die dem iranischen wie dem vedischen Worte zukommen.

Hat sich uns nun bereits ergeben, daß *dhénā* „Licht“, „Feuer“ bedeutet und zur √ *dhī* gehört, so müssen wir für *daēnā* dieselbe Grundbedeutung voraussetzen, und die Verbalwurzel *dī* (Bartholomae ²*dā*[*y*]), bei der Bartholomae freilich die Grundbedeutung auch nicht erkannt hat (s. S. 33), führt uns darauf, daß *daēnā* insbesondere für das das Denken verursachende Herzensfeuer verwendet wird. Wir werden in *daēnā* also zunächst ein Synonymon von vedisch *bráhman* vermuten dürfen.

Die Beobachtung hatte die Arier gelehrt, daß das *bráhman*, dessen Ausstrahlungen man die Tätigkeit der Sinnesorgane zuschrieb, beim Tode den Leib verlasse. Wäre also *daēnā* mit dem *bráhman* identisch, so wäre es nur logisch, wenn die Iranier der *daēnā* nach dem Hinscheiden des Menschen eine Sonderexistenz zugeschrieben hätten; vgl. Bartholomae, Sp. 666.

Die Sänger des Ṛgvedas sind noch nicht bis zu der Upaniṣadenlehre vorgeschritten, nach welcher ein persönliches Fortbestehen des individuellen *bráhman* nicht stattfindet, dieses sich vielmehr mit der Masse des kosmischen *bráhman* vereinigt und in ihm völlig aufgeht. Nach den Anschauungen des ṚV. wird der Mensch auf dem Scheiterhaufen vollständig in Feuer verwandelt und geht mit seinem durch diese Umwandlung nicht versehrten Leibe zu persönlicher Fortexistenz in den Feuerhimmel ein.

Diese Auffassung wird durch das Wort *Saošyaṇt* auch für das Awestische bestätigt. S. oben S. 15 u. 18.

Beobachtete man aber, daß der Mensch nach seinem Tode erkaltet und des Gebrauches aller Sinne beraubt war und daß sein Körper sich bald zersetzte, so wurde das

Denken auf andere Bahnen geleitet. Die entstehenden Widersprüche löste man durch die Annahme besonderer unsterblicher Teile des Menschen, die sich beim Tode von den sterblichen trennen. Solche Teile sind nach dem Awesta *aŋhu, aŋhvā, daēnā, baodah, urvan, fravaši, manah, mainyu,* die für uns schwer deutbar und möglicherweise zum Teil Synonyma sind. In den awestischen Texten erscheint also der „geistige“ und „seelische“ Mensch als ein sehr zusammengesetztes Wesen.

Auch die Denker der Upaniṣaden sind zu ähnlichen Lösungen des in den übererbten Anschauungen liegenden Widerspruchs gekommen. Nach Taittirīya-Up. II, 2 besteht der Mensch aus fünf ineinander steckenden Ich (*ātman*), die alle die Gestalt des äußeren Menschen haben. Es sind der Reihe nach: der Körper; in diesem der Odem (*prāṇa*); in diesem das *manas* (Denken: seine Körperteile sind die Veden); in diesem das Unterscheidungsvermögen (*vijñāna*); in diesem die Wollust (*ānanda*).

Nach dem jüngeren Awesta (Haδōxt-Nask II, 9 ff. 23 ff.; Vīštāsp-Yašt 56 ff., vgl. V. 19, 27 ff.) wird die Seele (*urvan*) auf ihrem Wege ins Jenseits von ihrer eigenen *daēnā* in Empfang genommen und weiter geleitet. Nach Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 17, 3 ff. bewirkt man durch Opfer eine Befruchtung der Sonne, welche dem Opfernden einen göttlichen Leib gebiert. Stirbt der Mensch, so verläßt ihn zuerst sein Odem und berichtet den *devá*, was der Verstorbene Gutes und Böses getan hat. Dann steigt der Tote selbst im Rauche des Scheiterhaufens empor. Die Sonne liefert ihm seinen göttlichen Leib aus, und mit diesem gelangt er in den Himmel. Nach Jaiminīya-Br. I, 49, 9 ist es eine der Jahreszeiten, welche auf einem Strahl dem auf dem Wege befindlichen Toten entgegenkommt und ihn weiter geleitet, nach Kauṣītaki-Up. I, 4 sind es 500 Apsarasen, nach Chāndogya-Up. IV, 15, 5 und V, 10, 2 ist es ein *puruṣo 'mānavaḥ*, „ein nicht menschlicher Mann“. In diesem *'mānavaḥ* liegt eine Verdunkelung vor, wie die Parallelstelle Bṛhadāraṇyaka-Up. VI, 2, 15, in anderer Rezension Śatapatha-Br. XIV, 9, 1, 18 (= Bṛhadāraṇyaka-Up. ed. Boehtlingk VI, 1, 18), beweist. Hier wird

der Seelenweg so geschildert: „Die dies so wissen, und die dort im Walde den Glauben, das Wahre (oder: das Wirkliche) verehren, die gehen wiedererstehend in die Flamme (des Scheiterhaufens) ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in diejenige Monatshälfte, in welcher der Mond zunimmt, aus der Monatshälfte, in der der Mond zunimmt, in diejenigen 6 Monate, in welchen die Sonne nach Norden geht, aus den Monaten in die Stätte der *devá*, aus der Stätte der *devá* in die Sonne, aus der Sonne in die (Stätte) des Blitzes. Aus der Stätte des Blitzes führt sie der aus dem *mánas* stammende Mann (oder: „der zum *mánas* gehörige Mann", oder: „der aus *mánas* bestehende Mann": *puruṣo mānasaḥ*) nach der Stätte des *bráhman*."

Die awestischen wie die vedischen Stellen, die vom Seelenweg handeln, gehen offenbar auf eine gemeinsame arische Quelle zurück, auf eine ursprüngliche Anschauung, die aus den beiderseitigen Abkömmlingen noch deutlich erkennbar ist. Daß der *puruṣo mānasaḥ* mit der *daēnā*, beide als diejenigen, welche die Seele auf ihrer Wanderung in Empfang nehmen und zum Orte der Seligkeit geleiten, ihrem Wesen nach gleich sind, ist nicht zu bezweifeln. Der *puruṣo mānasaḥ* ist, wie man vielleicht am besten übersetzen könnte, „verkörpertes *mánas*", und da das *mánas* die Ausstrahlung des im Herzen brennenden Himmelsfeuers oder auch dieses selbst, und da ferner vedisch *dhēnā* Himmelsfeuer und seine Ausstrahlung, das vedische Lied, das Produkt des *mánas* ist, so ist die personifizierte *daēnā* offenbar eben auch nichts anderes, als das persönlich gedachte Feuer im Herzen.

Das Wort *daēnā* kommt an folgenden Stellen der Gāθā und des Yasna haptaŋhāiti vor: Y. 31, 11. 20; 33, 13; 34, 13; *37, 5; *39, 2; *40, 1; *41, 5; 44, 9. 10. 11; 45, 2. 11; 46, 6. 7. 11; 48, 4; 49, 4. 5. 6. 9. 11; 51, 13. 17. 19. 21; 53, 1. 2. 4. 5.

Die Stellen aus dem Yasna haptaŋhāiti sind durch ein vorgesetztes Sternchen bezeichnet.

Wir betrachten zuerst die Gāθā-Stellen.

1) 31, 11:

hyat̰ nə̄, mazdā, paourvīm gaēϑåscā taṣ̌ō daēnåscā
ϑwā manaŋhā xratūscā, hyat̰ astvaṇtəm dadå uštānəm...

„Seit du uns zuerst, Verstand, die Lebewesen gebildet hast und die *daēnā* (pl.) durch dein Denken und die (Verstandes-)Kräfte, seitdem du die Lebenskraft (?) mit Knochen begabt hast..."

daēnā ist hier das Herzensfeuer (Herzenslicht) als Ursache des Denkens, Erkennens usw.

2) 31, 20:

yə̄ āyat̰ aṣ̌avanəm, divamnəm hōi aparəm xṣ̌ayō.
darəγə̄m āyū təmaŋhō, dušxᵛarəϑə̄m, avaētās vacō:
tə̄m vā ahūm drəgvaṇtō šyaoϑanāiš xᵛāiš daēnā naēṣ̌at̰.

„Wer sich zu dem Anhänger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnsitz) ist künftig das Leuchtende (= der Lichthimmel). Ein langes Leben der Finsternis, schlechte Speisen, Klagen der Rede (= Klagereden, Jammern): zu diesem Leben, ihr Anhänger der Lüge, wird euch infolge eurer Taten die (= eure) *daēnā* führen."

St. *divamnəm* lies *dyumnəm*: Andreas und Wackernagel, NKGWG. 1911, S. 31. — *daēnā* = Herzenslicht, personifiziert als Geleiter des Toten; s. oben S. 99.

3) 33, 13:

rafəδrāi, vourucaṣ̌āne, dōiṣ̌ī·mōi yā·və̄ abifrā,
tā xṣ̌aϑrahyā, ahurā, yā vaŋhə̄uš aṣ̌iš manaŋhō;
frō, spəṇtā āramaitē, aṣ̌ā daēnå fradaxṣ̌ayā!

„Zur Hilfe, du Weitstrahlender, zeige mir die unvergleichlichen (Dinge), die Ihr (besitzt), die der Herrschaft, o Herrscher, die die *aṣ̌i* (= der Wohlstand, das Gut; eigentl. „Licht") des leuchtenden Denkens (sind); belehre, erleuchtete Āramati, Wahrheit, belehre die *daēnā* (pl.)!"

daēnā = Herzenslicht wie unter 1.

4) 34, 13:

tə̄m advānəm, ahurā, yəm mōi mraoš, vaŋhə̄uš manaŋhō,
daēnå saošyaṇtąm yā [lies *yāhū*] *hūkarətā aṣ̌ācīt̰ urvāxṣ̌at̰*
hyat̰ civištā hudābyō mīždəm, mazdā, yehyā tū daϑrəm.

„Diesen Weg, o Herrscher, den du mir verkündet hast, den des leuchtenden Denkens, die *daēnā* (pl.) derer, die bei den Kochungen in Feuer verwandeln werden, das Feuer, das für die Guttat durch die Wahrheit ausgestrahlt worden ist

für die Wohlleuchtenden als Lohn, Verstand, dessen Spendung du bist.“

saošyaṇt, s. oben S. 15 u. 18. — Über *urvāxšat* „Feuer“ werde ich später handeln. — *civištā* √ *kav-*, s. oben S. 15. — *hudā*, √ *dī*, s. oben S. 33. — *Daēnā* hier wie unter 1, aber mit der Charakterisierung des unsterblichen Teiles, der wie das *bráhman* in den Feuerhimmel eingeht; s. oben S. 98 f.

5) 44, 9—11:

9. *tat̰ ϑwā pərəsā, ərəš·mōi vaocā, ahurā:*
kaϑā·mōi yąm yaoš daēnąm yaoš·dānē,
yąm hudānāuš paitišə saṅyāt̰ xšaϑrahyā,
ərəšvā xšaϑrā ϑwāvąs, asīštīš, mazdā,
hadəmōi ašā vohucā šyąs manaŋhā.

10. *tat̰ ϑwā pərəsā, ərəš·mōi vaocā, ahurā:*
tąm daēnąm, yā hātąm vahištā,
yā·mōi gaēϑå ašā frādōit̰ hacəmnā;
ārmatōiš uxδāiš šyaoϑanā ərəš daidyat̰
maṅyå cistōiš ϑwā īštīš usən, mazdā!

11. *tat̰ ϑwā pərəsā, ərəš·mōi vaocā, ahurā:*
kaϑā tə̄ṇg·ā vījə̄myāt̰ ārmaitiš,
yaēbyō, mazdā, ϑwōi vašyetē daēnā?
azəm tōi āiš pouruyō fravōividē;
vīspə̄ṇg anyə̄ṇg manyə̄uš spasyā dvaēšaŋhā.

9. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: wird mir Schutz (*yaoš*, √ *yu* „abwehren“), wenn ich dieser *daēnā* Schutz bereite, die der Herr der Herrschaft dem Gutleuchtenden verkünden möge durch leuchtende Herrschaft, einer deinesgleichen, die Lehren, o Verstand, er, der in demselben Hause mit der Wahrheit und mit dem leuchtenden Denken wohnt?“

„Dem Gutleuchtenden“ = dem, der eine gute *daēnā* (Herzenslicht), also ein gutes Denken besitzt. S. oben S. 98. — *ərəšvā*, nicht „hoch“, sondern „leuchtend“; *ṛṣi* = *kaví*. —

10. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: nach dieser *daēnā*, die von den Wesen das leuchtendste ist, die mir die Geschöpfe fördern möge, von der Wahrheit begleitet; wird sie auf Grund der Worte Āramatis durch die Tat leuchtend gestalten meines Denkens

(*cistōiš*, eigentlich auch = „meines Leuchtens“, √ *cit*; s. Wörterverzeichnis I und II) Flammen nach deinem Willen, Verstand?“

11. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: wird sich zu denen hin Āramati verbreiten, denen, o Verstand, deine *daēnā* verkündet wird, auf daß sie leuchte (*ϑwōi*, d. i. *tapōi*)? Ich bin von dir zu diesem Zwecke als Erster herausgefunden (= auserwählt) worden; alle anderen (als *mazdāh*, *vohu manah* usw.) betrachte ich mit Feindschaft des Geistes.“

In diesen Strophen wird *daēnā* durch die näheren Bestimmungen als dasjenige Herzensfeuer bezeichnet, welches das Denken im Sinne des „Verstandes“ und also Zaraϑuštras bewirkt. Da sich dieses Ausstrahlen der *daēnā* bei Zaraϑuštra in seiner Weltanschauung und in seiner Lehre bemerkbar macht, so ist die *daēnā* hier praktisch mit diesen beiden Begriffen identisch. Genau so ist das Synonymon von *daēnā*, *cisti* (ved. *citti*, √ cit „leuchten“, also wörtlich „das Leuchten“) zu einem Worte für „Kirchenlehre“ geworden. Diese Tatsache liegt so klar auf der Hand, daß es mir völlig unverständlich ist, wie Bartholomae dazu kommt, zwei verschiedene Wörter „*čistay-*“ anzusetzen.

6) 45, 2. 11. 45, 2 sagt der „leuchtendere Geist“ (= *mazdāh*, „der Verstand“) zum „finsteren Geist“ (*aŋra mainyu*):

nōit̰ nā manå, nōit̰ sə̄ṇghā, nōit̰ xratavō,
naēdā varanā, nōit̰ uxδā, naēdā šyaoϑanā,
nōit̰ daēnå, nōit̰ urvąnō hacaiṇtē.

„Nicht stimmen überein unser beider Denken; nicht unsere Lehren, nicht unsere (Verstandes-) Kräfte, nicht unsere Wahlen (= Entscheidungen für Licht oder Finsternis), nicht unsere Worte, nicht unsere Werke, nicht unsere *daēnā* (Dual), nicht unsere Seelen.“

daēnā wie oben unter 1. Da jedes Lebewesen eine *daēnā* hat, so sind selbstverständlich auch die höchsten Personifikationen des Lichtes und der Finsternis damit ausgestattet. Der höchste Vertreter des Lichtes und die zu ihm haltenden Wesen sind *hudā*, *hudānu*, *hudāh*, *hudāman*, *hudāti*, *hudaēna*, alles Synonyma = „mit guter *daēnā* ausge-

stattet“, die anderen im Gegensatze dazu *duždā, duždāh, duždāti, duždaēna.* Vgl. unter 9.

Im Anfang unserer Strophe heißt darum der Verstand (*mazdāh*) *spanyå mainyuš* „der leuchtendere Geist“, und in der sogleich anzuführenden 11. Strophe desselben Liedes wird seine *daēnā* als *spəṇtā*, „die erleuchtete“, „die leuchtende“ bezeichnet.

11. *yastā daēvə̄ṇg aparō mašyąscā*
tarə̄·mąstā, yōi īm tarə̄·manyaṇtā,
anyə̄ṇg ahmāt̰ yə̄ hōi arə̄m manyātā,
saošyaṇtō də̄ṇg·patōiš spə̄ṇtā daēnā
urvaϑō, brātā, patā vā, mazdā, ahurā!

„Ein Künftiger also, welcher die *daēva* und die (zu ihnen haltenden) Sterblichen mißachten wird, die ihn mißachtet haben, und die anderen, außer dem, der ihm die richtige (= gebührende) Achtung zollen wird: dem wird die entflammte (= flammende) *daēnā* des Hausherren, der in Feuer verwandeln wird (*saošyaṇtō*, s. oben S. 15 u. 18), zum Freund, zum Bruder oder zum Vater werden, o Verstand, o Herrscher!“

Die *daēnā* erscheint hier wie oben unter 2 personifiziert.

Wer die schlechte *daēnā* hat, der ist für die Anhänger der Lüge (*drəgvaṇt*) der Leuchtendste:

7) 46, 6:

at̰ yas·tə̄m nōit̰ nā isəmnō āyāt̰,
drūjō hvō dāmąn haiϑyā gāt̰;
hvō zī drəgvå, yə̄ drəgvāitē vahištō.
hvō aṣ̌avā, yahmāi aṣ̌avā fryō,
hyat̰ daēnå paouruyå då, ahurā!

„Der Mann aber, der ihm (nämlich demjenigen, der einen *daēva*-Anhänger bekehrt hat) nicht beitreten sollte, obwohl er die Macht dazu hat, der wird in Wahrheit zu den Geschöpfen der Lüge treten. Denn er ist selbst ein Anhänger der Lüge, der für den Anhänger der Lüge der Leuchtendste ist. Derjenige ist ein Anhänger der Wahrheit, dem der Anhänger der Wahrheit lieb ist,

da du als die ersten (= als das Ausschlaggebende) die *daēnā* (pl.) eingesetzt hast, o Herrscher!“

daēnā wie unter 1.

46, 7:

kə̄m·nā, mazdā, mavaitē pāyūm dadāt̰,
hyat̰ mā drəgvå dīdarəṣ̌atā aēnaŋhē
anyə̄m ϑwahmāt̰ āϑrascā manaŋhascā,
yayå šyaoϑanāiš aṣ̌əm ϑraoštā, ahurā?
tąm mōi dąstvąm, daēnayāi, frāvaocā!

„Wen wird man meinesgleichem (= einem Manne, wie mir) zum Beschützer geben, o Verstand, wenn ein Anhänger der Lüge beschlossen hat, mich festzunehmen, um mich zu verletzen, außer deinem Feuer und deinem Denken, den beiden, durch deren Werke die Wahrheit genährt ward, o Herrscher? Diese Lehre verkünde mir, meiner *daēnā*!“

daēnā wie unter 1. Man beachte die Verbindung, in der hier des Verstandes (*mazdāh*) Feuer und Denken steht.

8) 46, 11:

xṣ̌aϑrāiš yūjə̄n karapanō kāvayascā
akāiš šyaoϑanāiš ahūm mərəṇgəidyāi maṣ̌īm,
yə̄ṇg xᵛə̄ urvā xᵛaēcā xraodat̰ daēnā,
hyat̰ aibī·gəmən, yaϑrā cinvatō pərətuš,
yavōi vīspāi drūjō dəmānāi astayō.

„Die Karapan (= Priester) und die Fürsten haben den Sterblichen durch ihre Regierungen (= ihre Herrschaft) mit finsteren Taten verbunden (= an schlechte Taten gewöhnt, mit Untaten belastet), um das Leben zu vernichten, sie, denen ihre eigene Seele und ihre eigene *daēnā* zürnen wird, wenn sie dahin gelangen werden, wo sich die Brücke des Scheiders befindet, als Gäste für das Haus der Lüge für alle Zeit.“

daēnā im Sinne von 2. Da die etymologisch noch nicht erklärten Wörter *aka* und *aŋra* Gegensätze zu *vohu* sind und man nicht annehmen kann, daß ein so klarer Denker wie Zaraϑuštra sich unscharf ausgedrückt hätte, so ergibt sich für beide die Bedeutung „finster“, „dunkel“. S. unter 9 und 15.

9) 48, 4:

yə dāṯ manō vahyō, mazdā, aṣ̌yascā,
hvō daēnąm, šyaoϑanācā vacaŋhācā.
ahyā zaoṣ̌ə̄ŋg, uštiš, varənə̄ŋg hacaitē.
ϑwahmī xratā̊ apə̄məm nanā aŋhaṯ.

„Wer sein Denken leuchtender gestalten wird und finsterer, o Verstand, der (wird) auch seine *daēnā* (leuchtender und finsterer gestalten), durch sein Handeln wie durch sein Wort. Er folgt seinen (des Denkens) Neigungen, Wünschen und Wahlen (= Entscheidungen). Von deiner Geisteskraft wird er schließlich abgesondert sein."

daēnā wie unter 1; vgl. Bemerkung zu Y. 45, 2 unter 6. *manah* „Denken" und *daēnā* „Herzensfeuer", „Herzenslicht" sind miteinander untrennbar verbunden, wie Y. 49, 11: s. unter 14.

10) 49, 4:

yōi dušxraϑwā aēṣ̌əməm varədən rāməmcā
x^{v}āiš hizubīš, fṣ̌uyasū afṣ̌uyaṇtō,
yaēṣ̌ąm nōiṯ hvarštāiš †vąs dužvarštā:
†tōi daēvə̄ŋg dąn yā drəgvatō daēnā.

„Die durch schlechte (Geistes-)Kraft (durch schlechte Einsicht) den Raubzug zum Wachsen gebracht haben (= die Raubzüge veranlassen, stets eifrig für die Raubzüge wirken) und die Grausamkeit mit ihren Zungen, unter den Viehzüchtern die Nichtzüchter, bei denen nicht durch gute Taten die Übeltaten überwogen werden, denen ist bestimmt, im Hause der *daēva* zu wohnen, welches die *daēnā* des Anhängers der Lüge ist."

aēṣ̌ma = οἶμα = ved. *gáviṣṭi*. Die meisten vedischen Lieder sind ja für Raubzüge gedichtet, für die sie die Hilfe der *devá* erflehen. Die Sänger dieser Lieder, die *ṛṣi*, sind für Zaraθuštra als Anhänger der *devá* zugleich Anhänger der *druj* (ved. *druh*) „Lüge", und der in ihren Liedern wieder und wieder ausgesprochene Wunsch ist ja, dereinst in die Wohnung der *devá* zu gelangen. *daēnā* kann also hier nur das Himmelsfeuer im Sinne der vedischen Dichter bezeichnen, also das Höllenfeuer im Sinne Zaraθuštras.

Vgl. Y. 53, 4 unter 20. — *vąs* ist nach Ausweis des Versmaßes verderbt. — Statt *tōi* ist *stōi* zu lesen; vgl. Y. 45, 10.

11) 49, 5:

aṯ hvō, mazdā, īžācā āzūitišcā,
yō daēnąm vohū sārštā manaŋhā,
ārmatōiš kascīṯ aṣ̌ā huzə̄ṇtuš,
tāišcā vīspāiš ϑwahmī xṣ̌aϑrōi, ahurā!

„Dem dagegen, o Verstand, seinem Begehren (= der Erfüllung seines Begehrens: s. Str. 10) und seiner Speise, welcher seine *daēnā* mit dem leuchtenden Denken vereinigt hat, jedem, der auf Grund der Wahrheit mit der Aramati wohlvertraut ist, ist auch durch alle diese (Dinge) bestimmt, in deinem Reiche zu wohnen, o Herrscher!"

stōi aus Str. 49, 4 zu ergänzen. — *daēnā* wie unter 1.

12) 49, 6:

frō vā̊ fraēšyā, mazdā, ašəmcā mrūitē,
yā və̄ xratə̄uš xšmākahyā ā·manaŋhā,
ərəš vicidyāi yaϑā·ī srāvayaēmā
tąm daēnąm, yā xṣ̌māvatō, ahurā!

„Ich sende euch aus, dich, Verstand, und die Wahrheit, auf daß ihr verkündet das Ungestüm eurer (Geistes-)Kraft, damit wir diese *daēnā*, die deinesgleichem eignet, o Herrscher, so zu Gehör bringen (= verkünden), daß sie richtig unterschieden (= erkannt) werde."

daēnā wie unter 5. und 6.

13) 49, 9:

sraotū sāsnā̊ fṣ̌ə̄ṇghyō suyē taštō!
nōiṯ ərəš·vacā̊ sarə̄m didąs drəgvatā,
hyaṯ daēnā̊ vahištē yūjə̄n mīždē
aṣ̌ā yuxtā yāhī, də̄jāmāspā!

„Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in Himmelsfeuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= begehrt) der richtig Redende Gemeinschaft mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen (= die Verbündeten der Wahrheit) ihre *daēnā* (pl.) vereinigen werden im leuchtendsten Lohne beim Sieden, Jāmāspā!"

fšə̄ṇghyō, von Andreas und Wackernagel richtig gedeutet (NKGWG. 1911, zu Y. 31, 10: „*fšohiya^{x}*- scheint zu

spasyaiti „spähen“ zu gehören, in der Bildung mit Wörtern wie ved. *namasyà-* vergleichbar.“) *fšə̄ṇghyō* entspricht seiner Bedeutung nach ganz genau *paśyá-*, Pāṇ. III, 1, 137; Chānd.-Up. VII, 26, 2; Muṇḍ.-Up. III, 1, 3. — Zu *suyē* vgl. oben S. 15 unter 10 — „Bestrahlen“, nämlich mit der *daēnā*, = „begehren“: vgl. Muṇḍ.-Up. III, 1, 10. — Zur Überführung in den Feuerleib durch Sieden s. oben S. 18 ff. und Anm. 1, S. 147 ff.

daēnā wie unter 4.

14) 49, 11.

at̰ dušəxšaϑrə̄ṇg, duššyaoϑanə̄ṇg, duživacaŋhō,
duzdaēnə̄ṇg, dušmanaŋhō, drəgvatō
akāiš xᵛarəϑāiš paitī urvąnō paityeiṇtī;
drūjō dəmānē haiϑyā aŋhən astayō.

„Denen aber, welche eine schlechte Herrschaft führen, die böse Werke tun, böse Worte reden, deren *daēnā*, deren Denken schlecht ist, den Anhängern der Lüge, gehen die Seelen mit finsteren (= schlechten) Speisen entgegen; im Hause der Lüge werden sie die wahren (= rechten) Gäste sein.“

daēnā wie unter 1; vgl. Bemerkung zu Y. 45, 2 unter 6.

15) 51, 13:

tā drəgvatō marədaitī daēnā ərəzāuš haiϑīm
yehyā urvā xraodaitī cinvatō pərətå ākå,
xᵛāiš šyaoϑanāiš hizvascā aṣ̌ahyā nąsvå paϑō.

„So vernichtet sich (wörtlich: reibt auf) die Wahrheit des geraden Weges die *daēnā* des Anhängers der Lüge, dessen Seele zürnt infolge des Erscheinens(?) an der Brücke des Scheiders, da sie durch ihre Taten und durch die der Zunge abgewichen ist vom Pfade der Wahrheit.“

S. Y. 46, 11 unter 8.

16) 51, 17:

bərəxδąm mōi fəraṣ̌aoštrō hvōgvō daēdōišt kəhrpəm
daēnayāi vaŋhuyāi, yąm hōi išyąm dātū
xṣ̌ayąs mazdå, ahurō, aṣ̌ahyā āždyāi gərəzdīm.

„Den (= seinen) erleuchteten Leib hat mir Fraṣ̌aoštra, der Hvōgva, gezeigt (oder: zugewiesen) für die leuchtende *daēnā*, welche ihm der herrschende Verstand, der Herrscher, begehrenswert gestalte, damit er in den Besitz der Wahrheit gelange.“

Man sollte es nicht für möglich halten, daß die Iranisten, von dem unwissenden Pahlavi-Übersetzer verführt, in diese klare Strophe eine Hochzeit der Tochter Hvōgvas (oder einer Tochter Zaraθuštras; so de Harlez) hereingefabelt haben, obwohl die Erwähnung einer solchen den ganzen Zusammenhang zerreißen würde. Bartholomae übersetzt: „Den geschätzten Leib der lieben (Jungfrau) hat mir Fraṣ̌aoštra Hvōgva zugesprochen, der der Herrscher Mazdāh Ahura es gewähre, für ihr gutes Ich zum Besitz des Aṣ̌a zu gelangen.“ Dabei wird *išyąm* in Zeile 2, das sich selbstverständlich nur auf *daēnayāi* beziehen kann, auf die ergänzte (!!) „Jungfrau“ bezogen, und die Konstruktion wird Sp. 378 des Altiranischen Wörterbuchs so erklärt: „. . corpus . . quam . . desiderandam . .“ statt „corpus . . desiderandae (G. S.) quam . .“ Es ist selbstverständlich von Fraṣ̌aoštras eigenem Leibe die Rede, der *bərəxδa* „erleuchtet“ (nicht „geschätzt“!) heißt, weil Fraṣ̌aoštra ein Krieger war und deshalb das *xᵛarənah* besaß, wie Jāmāspa in Strophe 18, wo Bartholomae, weil er auch über die Natur des *xᵛarənah* nicht unterrichtet ist, dieses Wort als Adjektivum faßt und auch eine ganz unmögliche Übersetzung gibt. *bərəxδa* gehört natürlich zu vedisch *bṛh*. Alle mit dieser Wurzel zusammenhängenden Wörter sind im Altiranischen Wörterbuch mit falschen Bedeutungen angesetzt. In unserer Strophe wird weiter nichts gesagt, als daß sich Fraṣ̌aoštra bereit erklärt hat, sich von Zaraθuštra belehren zu lassen. Die „leuchtende *daēnā*“ ist die Zaraθuštras, die er seinem Schüler „einzustrahlen“ gedenkt. *kəhrp* ist hier wie sonst das synonyme *tanū* gebraucht.

daēnā wie unter 5.

17) 51, 19:

hvō tat̰ nā, maidyōimåŋhā spitamā, ahmāi dazdē,
daēnayā vaēdəmnō: „yə̄ ahūm iṣ̌asąs aibī,
mazdå dātā mraot̰ gayehyā šyaoϑanāiš vahyō.

„Dieser Mann (der Str. 18 erwähnte Jāmāspa), o Maidyōimāŋha Spitama, gewährt uns dies (nämlich seine Unterstützung; s. Str. 18), nachdem er durch seine *daēnā* erkannt

hat: „Wer sich um das Leben bemüht, dem hat er (nämlich Zaraθuštra) durch das Gesetz des Verstandes für seine Taten das Leuchtendere des Lebens verkündet.“

daēnā im Sinne von 1.

18) 51, 21:

ārmatōiš nā spəṇtō; hvō cistī, uxδāiš, šyaoϑanā,
daēnā aṣ̌əm spə̄nvaṯ. vohū xṣ̌aϑrəm manaŋhā
mazdå dadāṯ, ahurō. təm vaŋuhīm yāsā aṣ̌īm.

„Durch Āramati (auf Grund der Āramati) wird der Mensch erleuchtet; dann wird er durch die Erleuchtung (*cistī*; s. oben unter 5, Bemerkung zu Y. 44, 11), durch Worte, durch Tat, durch die *daēnā* die Wahrheit erleuchten. Durch das leuchtende Denken wird ihm der Verstand die Herrschaft verleihen, der Herrscher. Ihn bitte ich um die leuchtende Aṣ̌i (= den Wohlstand, eigentlich „das Licht“; vgl. S. 117 ff.).“

daēnā im Sinne von 1.

19) 53, 1. 2:

1. *vahištā īštiš srāvī zaraϑuštrahē*
spitāmahyā, yezī hōi dāṯ āyaptā
aṣ̌āṯ hacā ahurō, mazdå, yavōi vīspāi ā, hvaŋhəvīm,
yaēcā hōi dabən saškəṇcā daēnayå vaŋhuyå uxδā šyaoϑanācā.

„Als hellstes Licht (= Opfer, Kult) ist das des Zaraθuštra verkündet (wörtlich: gehört) worden, des Spitāma, wenn (= so wahr) ihm auf Grund der Wahrheit der Herrscher, der Verstand, für alle Zeit die Belohnungen geben wird, das gute Leben (= das Leben im Jenseits), (ihm und denen,) welche für ihn geglüht und gemerkt haben auf seiner *daēnā*, der leuchtenden, Worte und Werke.“

išti, zu √*yaz;* in Str. 2 steht dafür entsprechend *yasna*. *dabən*, falsche Umschrift von תפן, d. i. *tapən*. — *daēnā* wie unter 1.

2. *aṯcā hōi scaṇtū manaŋhā, uxδāiš, šyaoϑanāiščā*
xṣ̌nūm, mazdå vahmāi ā fraorəṯ, yasnąscā
kavacā vīštāspō, zaraϑuštriš spitāmō, fəraṣ̌aoštrascā
dåŋhō ərəzūš paϑō yąm daēnąm ahurō saošyaṇtō dadāṯ.

„Und darum sollen durch Denken, durch Worte und Werke seiner Zufriedenheit folgen (= ihn zu befriedigen suchen), zum Preise des Verstandes, gern, und seinen Opfern (d. h. den von **ihm** gelehrten Opfern) der Fürst Vīštāspa, der Sohn Zaraθuštras, der Spitāma, und Frašaoštra, indem sie gerade Wege geben (= den Weg bahnen, den Weg freimachen) der *daēnā* dessen, der in Feuer verwandeln wird, und die der Herrscher (= der Verstand, *mazdāh*) gegeben hat (oder: geben wird).“

daēnā wie unter 5.

20) 53, 4:

mazdå dadāṯ, ahurō, daēnayāi vaŋhuyāi yavōi vīspāi ā.

„Der Verstand wird sie (nämlich Zoroasters Tochter Pourucistā) geben, der Herrscher, der leuchtenden *daēnā* für alle Zeit.“

Der Zusatz *yavōi vīspāi ā* „für alle Zeit“ beweist, daß hier das *Empyraeum* mit *daēnā* bezeichnet wird; vgl. Y. 49, 4 oben unter 10.

21) 53, 5:

sāx^vənī vazyamnābyō kainibyō mraomī
xṣ̌maibyācā vadəmnō; mə̄ṇcā·ī mązdazdūm!
vaēdōdūm daēnābīš abyastā ahūm yə̄ vaŋhə̄uš manaŋhō!
aṣ̌ā və̄ anyō ainīm vīvə̄ṇghatū; taṯ zī hōi huṣ̌ə̄nəm aŋhaṯ.

„Lehren spreche ich, für die heiratenden Mädchen und auch für euch redend; und nehmet sie in euer Denken auf! Erkennet in eifriger Bemühung durch die *daēnā* (pl.) das Leben des leuchtenden Denkens! Um die Wahrheit soll von euch einer mit dem anderen ringen; denn sie wird für ihn eine gute Errungenschaft sein.“

daēnā wie unter 1.

Im **Yasna haptaŋhāiti** kommt das Wort *daēnā* an 4 Stellen vor. Von diesen ist Y. 37, 5 zu farblos, als daß sich mit Sicherheit bestimmen ließe, in welchem engeren Sinne das Wort hier steht; vermutlich aber ist es wie oben unter 1. gebraucht. In dem oben unter 4. aufgeführten Sinne ist *daēnā* in Y. 40, 1 und 41, 5 verwendet. In Y. 39, 2 endlich ist *daēnā* im Sinne desjenigen Herzensfeuers gebraucht, welches die **Siegeskraft** verleiht, also synonym

mit *x^varənah*. Die einzige Stelle, in der in den Gāθā das im jüngeren Awesta so unendlich häufige *x^varənah* vorkommt, ist Y. 51, 18, wo *x^varənō ištōiš* „das *x^varənah* des Lichtes“ synonym mit *xšaϑrem manaŋhō vaŋhə̄uš* „die Herrschaft des leuchtenden Denkens“ steht; vgl. Bemerkung zu 51, 17, oben unter 16.

Selbstverständlich liegen an allen den Stellen, die wir besprochen haben, noch keine verschiedenen Bedeutungen vor, sondern die Bedeutung von *daēnā* ist überall nur „Licht“, „Feuer“ im Sinne des Himmelsfeuers, welches zugleich im Herzen brennt. Die verschiedenen Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle:

daēnā = „Licht“, „Feuer“.

A. Im Makrokosmos = Himmelsfeuer.
  1. ahurisch: Y. 53, 4.
  2. daēvisch: Y. 49, 4.

B. Im Mikrokosmos = Herzensfeuer.
 I. Als Quelle des Denkens.
  1. allgemein: Y. 31, 11 (vgl. 31, 12); 33, 13; 46, 6; 49, 5; 53, 5.
  2. ahurisch: Y. 45, 2; 46, 7; 48, 4; 51, 19; 53, 1; 37, 5 (?).
   a. Personifiziert als Führerin ins Himmelsfeuer: Haδōxt-Nask II, 9 ff. = Vīštāsp-Yašt 56 ff[1]).
   b. Als ins Himmelsfeuer gelangender Teil des Menschen: Y. 34, 13; 49, 9; 40, 1; 41, 5.
  3. daēvisch: Y. 45, 2; 48, 4; 49, 11; 51, 13.
   a. Personifiziert als Führerin ins Höllenfeuer (= daēvisches Himmelsfeuer): Y. 31, 20.
   b. Als ins Höllenfeuer (= daēvisches Himmelsfeuer) gelangender Teil des Menschen: „Zweifelhafte Fälle“, Nr. 3.
 II. Als Ausstrahlung der Quelle des Denkens: vgl. Y. 53, 1.
  1. = Weltanschauung, Lehre (syn. mit *cisti*): Y. 44, 9; 10, 11; 51, 17, 21.
 III. Als Quelle der Siegeskraft (= *x^varənah*): Y. 39, 2.

Zweifelhafte Fälle.

1. A, 1 oder B, I, 2: (personifiziert) Y. 45, 11.
2. B, I, 2 oder B, II: Y. 49, 6; 53. 2.
3. B, I, 3, a oder b: Y. 46, 11.

Eine Vergleichung dieser mit der oben S. 94 gegebenen Tabelle ist als Beispiel dafür lehrreich, wie sich die

[1]) Jung-awestisch!

Verwendung eines Wortes unter dem Einflusse geänderter Anschauungen zunächst differenziert, um schließlich zu verschiedenen Bedeutungen zu führen.

Im Awesta und im Ṛgveda ist ein Bedeutungswandel erst angebahnt; aber infolge der geänderten Weltanschauung haben sich die Verwendungssphären des Wortes *dhénā/daēnā* bereits verschoben. Die Grundbedeutung „Licht“, „Feuer“ ist im Ṛgveda wie in den Gāθā dieselbe und ist in beiden Texten überall noch lebendig.

Zaraθuštra behält das Wort *yasna/yajña* „Verwandlung in Feuer“ für seinen Kult bei. Da ihm aber die Viehschlächtereien und die Trunkorgien des alten Kults ein Greuel sind, so verwendet er das Wort nicht mehr in der im Ṛgveda noch lebendigen Grundbedeutung, sondern nur noch im Sinne des von ihm eingeführten Kultes, der wohl lediglich im Vortrag von Liedern zum Preise der Gottheit unter Umschreitung dieser Gottheit mit erhobenen Händen bestand. Bartholomae gibt zwar dem Worte *pairigam-* „umschreiten“, „umwandeln“ die Bedeutungen „hinkommen, gelangen zu“, „hintreten zu“, „hintreten vor“, „sich nahen“, „dienend nahen“, „dienen“. Wie er bei der überall noch lebendigen Bedeutung des Präverbs *pari* diese Ansätze rechtfertigen will, ist mir unerfindlich. Das „nach rechts hin Umwandeln“ als Verehrung von Gottheiten und Menschen ist doch aus der indischen Literatur allgemein bekannt. Es liegt kein Grund gegen die Annahme vor, daß am Hofe Vīštāspas Idole der zoroastrischen Abstrakta gebraucht worden seien, da Ahura Mazdāh schon in den Inschriften des Sohnes seines ersten fürstlichen Beschützers abgebildet erscheint, und da Zaraθuštra in seinen Liedern diese Abstrakta seines Systems selbst wieder und wieder personifiziert.

Aus dem durch Zaraθuštra geänderten Kult erklärt es sich, daß *daēnā* in den Gāθā nicht im Sinne von „Opferfeuer“ erscheinen kann, wie im ṚV. und im Taitt.-Br.; s. oben S. 94 unter I.

Daraus, daß Zaraθuštra den Haoma-Genuß verurteilte, ergibt sich ohne weiteres, daß er *daēnā* auch nicht im Sinne des „ungeläuterten Himmelsfeuers“ verwenden konnte; s.

S. 94 unter II, B und III. Auch im jüngeren Awesta wird *daēnā* nicht in diesem Sinne gebraucht; aber da auch nach dem jüngeren, d. h. nach dem magischen Awesta Haoma und Milch das *x̌ᵛarənah* hervorrufen oder stärken, und da die Gewässer feuerhaltig sind, so darf man vermuten, daß die vedische Anschauung vom ungeläuterten, in Gestalt der genannten Flüssigkeiten auftretenden Himmelsfeuer aus arischer Zeit stammt.

Im Veda wie in den Gāθā wird *dhénā*=*daēnā* für das makrokosmische wie für das mikrokosmische Feuer verwendet. Bei Zaraθuštra erscheint es für das Himmelsfeuer im allgemeinen, und zwar nur an zwei Stellen, von denen je eine auf das ahurische und auf das daēvische Himmelsfeuer Bezug nimmt.

Vom mikrokosmischen Feuer wird *dhénā* nur selten gebraucht, kein Wunder, da für dieses im R̥V. das Wort *bráhman* die herrschende Bezeichnung geworden ist. In den Gāθā dagegen wird *daēnā* in der großen Mehrzahl aller Stellen gerade für das mikrokosmische Feuer verwendet und zwar in seiner Eigenschaft als Quelle des Denkens (s. S. 112 B, I, 1—3). Diese Eigenschaft bezeichnet das vedische *dhénā* nicht. Trotzdem muß diese Verwendung schon in arischer Zeit üblich gewesen sein, da sich nur aus ihr der Umstand erklärt, daß der R̥V. genau so wie das Awesta das Wort im Sinne der Ausstrahlung dieser mikrokosmischen Lichtquelle verwendet (s. oben S. 94 unter II, A, b, 2 und S. 112 unter B, II). Aber während *dhénā* in diesem Sinne das Lied bezeichnet, braucht Zaraθuštra es im Sinne von „Weltanschauung" und deren Mitteilung, der „Lehre", also ganz synonym mit *cisti*, einem Worte, das auch etymologisch dieselbe Bedeutung hat. Da er aber seine Lehre in Liedern vortrug, so stehen sich *dhénā* und *daēnā* in diesem Falle noch ganz nahe.

Im Sinne des Herzensfeuers als Quelle der kriegerischen Kraft verwenden der R̥V. und der Yasna haptaŋhāiti das Wort nur je einmal; s. S. 94 unter II, A, b, 1 und S. 112 unter III. Auch dies darf nicht wundernehmen, da der Veda auch für diese Eigenschaft des Herzensfeuers die Bezeichnung *bráhman* durchgeführt hat, während das Awesta dafür sonst die Bezeichnung *x̌ᵛarənah* gebraucht.

Im R̥V. ist *dhénā* unter dem Einflusse des Wortes *bráhman* bereits im Aussterben begriffen und fehlt im Sanskrit. Der Lexikograph Hemacandra verzeichnet es zwar noch, kennt es aber nur als Synonymon von *vāc*, zum sicheren Beweise dafür, daß seine Quelle das Naighaṇṭuka ist, das seinerseits die wahre Bedeutung von *dhénā* nicht mehr kennt.

Im jüngeren Awesta wird die Verwendung von *daēnā* immer enger. Für das makrokosmische Feuer (s. S. 112 unter A, 1 und 2) wird das Wort hier, soweit ich sehe, nicht mehr verwendet, für die Eigenschaft der *daēnā* als das das Denken bewirkende Herzensfeuer nur noch selten; vgl. die Belege bei Bartholomae, unter [2]*daēnā*, Sp. 666 gegenüber den gāθischen Belegen auf Spalte 665 f. Dagegen wird „Weltanschauung" die herrschende Bedeutung von *daēnā* (s. oben S. 112 unter B, II, 1), und das Wort wird in diesem Falle schon im jüngeren Awesta fast ausschließlich im Sinne der zaraθuštrischen Weltanschauung verwendet; s. Bartholomae, Sp. 663—665. Als solche wird *daēnā* zur Göttin erhoben, welcher der 24. Monatstag heilig ist, der darum im Neupersischen *dīn* heißt.

Mit der Bedeutung „Religion" endlich geht *daēnā* als *dīn* ins Neupersische über und wird nach der arabischen Eroberung Irans und der Verdrängung der mazdayasnischen Religion durch den Islam zur Bezeichnung der Religion Muhammeds. Daß man aber noch im 9. Jhdt. sehr wohl wußte, daß *daēnā* „Religion" eigentlich „Licht" bedeutet, das ergibt sich zweifelsfrei z. B. aus Dēnkarṭ III, 31, 2. 8. 9. 13.

IV. Vedisch *vásu*, awestisch *vohu*.

I. Vedisch *vásu*.

Das vedische Wort *vásu*, das Graßmann richtig zu √ *vas* „leuchten" stellt, kommt als Adjektivum und als neutrales und maskulines Substantivum vor.

Dem maskulinen Substantivum gibt Graßmann folgende Bedeutungen: „4) m. pl. die *Lichten, Herrlichen, Guten* als Bezeichnung der Götter überhaupt, oder 5) eine Götterklasse, die neben den *rudrâs* und *ādityâs,* oder 6) neben einer dieser beiden Götterklassen, oder 7) neben den *ādityâs* und den *víçve devâs* oder *áṅgirasas* (560, 4); auch sonst 8) neben den *víçve devâs* oder *rātáyas* (253, 2) genannt wird.“

Für das neutrale Substantivum setzt er an: „9) n. das *Gut*“.

Das Adjektivum endlich versieht er mit folgenden Bedeutungen: „1) a., *licht, herrlich, gut* von Göttern und göttlichen Wesen; 2) a., *gut, fromm* von Menschen; 3) a., *gut, heilsam* von Sachen.“

Aus dem Petersburger Wörterbuch ist ersichtlich, daß die indischen Lexikographen dem Adjektivum die Bedeutungen *sādhu, svādu, madhura* und *śuṣka* geben. Da das Adjektivum *vásu* ausschließlich der vedischen Sprache angehört, so sind dies verschiedene Deutungen eines vedischen Wortes, welches die Lexikographen weder aus dem lebendigen mündlichen Gebrauch, noch aus der Sanskritliteratur kannten. Ihre Bedeutungsansätze, die miteinander nicht einmal übereinstimmen, haben für uns also keinerlei Wert.

Dennoch beruhen die Bedeutungsansätze des PW. und Graßmanns offenbar auf dem einen dieser indischen Bedeutungsansätze (*sādhu*) und auf der Vergleichung des deutschen „gut“, „Gut“. Wir werden zu untersuchen haben, ob die vedischen Anschauungen vom Besitz oder Reichtum den deutschen dermaßen entsprachen, daß in der vedischen Sprache eine gleiche Substantivierung zur Bezeichnung des Reichtums erfolgen konnte, und weiter, ob das Adjektivum *vásu* wirklich „gut“ bedeutet.

Die Etymologie ergibt für das Adjektivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, für das maskuline Substantivum die Bedeutung „Leuchtender“, „Lichtwesen“, für das neutrale „Licht“. Wieder gilt natürlich die Bemerkung, daß bei den Ariern die Begriffe „licht“ und „feurig“, „Licht“ und „Feuer“ miteinander verbunden waren.

1. Das maskuline Substantivum *vásu*.

Aus dem Umstande, daß *vásu* als vollkommenes Synonymon von *devá* im ṚV. oft belegt ist, ergibt sich, daß jenes wie dieses Bezeichnung für die Personifizierung des Himmelslichtes ist. *vásu* heißt also wie *devá* „der Leuchtende“, „das Lichtwesen“, „das Feuerwesen“. Die von Graßmann hinzugefügten erklärenden Bedeutungen „die Herrlichen“, „Guten“ sind natürlich zu streichen. Sittliche Eigenschaften kommen den *devá* = *vásu* von vornherein nicht zu; denn diese sind Naturgötter.

Wird die etymologisch zu erwartende Bedeutung des Wortes *vásu* beim Maskulinum durch die Bedeutung bestätigt, welche sich aus dem textlichen Zusammenhang ergibt, so ist auch für das Adjektivum und für das neutrale Substantivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, „Licht“ von vornherein zu erwarten. Wir prüfen, ob sie im ṚV. noch lebendig ist, oder ob sie sich gewandelt hat.

2. Das neutrale Substantivum *vásu*.

Daß das neutrale Substantivum *vásu* im ṚV. oft im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ gebraucht wird, steht fest. Aber ebenso sicher ist, daß seine Bedeutung noch „Licht“, „Feuer“ ist. Die vedischen Sänger betrachteten den Reichtum als eine Gabe der Mächte des Feuerhimmels und darum als eine Erscheinungsform des Himmelsfeuers[1]). ṚV. II, 5, 1 heißt es:

hótâjaniṣṭa cétanaḥ, pitā́ pitṛ́bhya ūtáye,
prayakṣán jényaṃ vásu; śakéma vājíno yámam!

„Der Hótar ist geboren, der leuchtende, der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht ausstrahlend; möchte uns die Schirrung des Rosses (Wortspiel: Beutespenders) gelingen!“

Hier ist nicht zu verkennen, daß der Dichter das Wort „Licht“ zugleich im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ verwendet.

Der Reichtum ist ja eine Gabe der Mächte des Lichtes, stammt also aus dem Feuerhimmel, welcher ṚV. V. 3, 8

---

[1]) S. oben S. 42.

der „Vorratsraum (*saṃsthá*) der Reichtümer“ genannt wird[1]). Die *devá*, vor allem die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, also Índra, Agní, Sóma, sind seine Besitzer und Spender. Daher heißen sie *vásunas pátiḥ* (Índra I, 53, 2; X, 48, 1), *rayipátiḥ*, auch mit dem Zusatze *rayīṇā́m* (Índra VI, 31, 1; Agní I, 60, 4. 5.; 72, 1; II, 9, 4; III, 7, 3; Sóma II, 40, 6; IX, 97, 24; 101, 6), *rāyás pátiḥ* (Agní I, 149, 1), *pátir vā́ryāṇām* (Índra X, 24, 3), *pátir gávām* (Índra III, 31, 4; Sóma IX, 72, 4), *pátiḥ .... ághnyānāṃ dhenū́nām* (Índra VIII, 69, 2), *gópatiḥ* (Índra I, 101, 4; III, 30, 21; 31, 21; IV, 30, 22; VI, 28, 3; 45, 21; VII, 98, 6; VIII, 21, 3; X, 47, 1; 108, 3; 166, 1; bṛ́has páti = Índra X, 67, 8; Índra und Sóma IX, 19, 2; Sóma IX, 97, 34), *rādhānām pátiḥ* (Índra I, 30, 5; III, 51, 10), *rā́dhasas pátiḥ* (Índra VI, 44, 5; Índra und Agní V, 86, 4).

Der Hauptbesitz der Arier war der an Rindern; die Rinder aber galten als Lichtwesen (s. oben S. 81 ff.). So war für das arische Denken die Gleichheit von Licht und Besitz auch durch diese Tatsache gegeben, zumal die eben genannten Herren (*pátayaḥ*) dieses Reichtums zugleich die Herren des — makro- wie mikrokosmischen — Himmelslichtes waren. Índra = *bṛ́haspátiḥ* = *bráhmaṇas pátiḥ*; ferner *śávasas pátiḥ* (Índra I, 11, 2; 131, 4; III, 41, 5; V, 35, 5; VI, 44, 4; VIII, 6, 21; 45, 20; 68, 4; 90, 5; 97, 6; X, 22, 3: *mahó yás pátiḥ śávaso*; Índra und Vāyú IV, 47, 3; Agní I, 145, 1; V, 6, 9; Sóma IX, 36, 6); *śocíṣas pátiḥ* (Agní V, 6, 5); *pátir diváḥ* (Índra VIII, 17, 8; 98, 4–6; X, 111, 3; Sóma VIII, 86, 11. 33; IX, 89, 3).

Dafür, daß diese Anschauung von der Natur des Reichtums schon indogermanisch war, zeugt das Lateinische: *divus, dives, divitiae*. Im ṚV. ist sie noch vollständig lebendig, wie das die Beiwörter beweisen, mit denen die Wörter für „Reichtum“, „Besitz“ in diesem Texte versehen sind. *rayí, rā́y, rátna, dráviṇa, ápnas, vásu, rā́dhas* („Geschenk“, „Gabe“), *rātí* sind u. a. mit folgenden Attributen versehen:

bṛhánt, ptc. praes. von *bṛh*, „Himmelslicht strahlend“ (s. oben S. 14), gesagt von *rayí* und *rā́y:* I, 48, 1. 16; 92, 8;

[1]) S. auch oben S. 42 f.

117, 23; II, 4, 8; III, 23, 2; 30, 18; IV, 21, 4; 44, 6; VI, 6, 7; 19, 13; VII, 1, 24; 77, 6; VIII, 52, 10; IX, 97, 21; X, 47, 3; 91, 15; von rátna VI, 19, 10; von śríyaḥ III, 1, 5.

dvibárhas „doppeltes *bráhman* besitzend“: *rayí* IX, 4, 7; 40, 6; 100, 2.

(ś)candrá „leuchtend“: I, 135, 4 (rā́dhas); IV, 2, 13 (rátna); V, 42, 3 (vásūni); VI, 6, 7 (rayí); IX, 69, 10 (vásūni).

puruścandrá „vielleuchtend“, „helleuchtend“ von rāy: II, 2, 12; VI, 36, 4; VII, 100, 2; IX, 89, 7.

citrá „leuchtend“, „glänzend“, „hell“: rayí: I, 66, 1; VI, 6, 7; 10, 5; VII, 75, 2; VIII, 13, 5; IX, 4, 10; X, 21, 4; 47, 1. 8; rāy: X, 111, 7; ápnas: I, 113, 20; X, 107, 9; dráviṇa II, 23, 15; X, 36, 13; 37, 10; vásu IX, 19, 1; rā́dhas I, 9, 5; 17, 7; 22, 7; 44, 1; 110, 9; 139, 6; II, 13, 13; V, 13, 6; VII, 81, 5; VIII, 1, 23.

dyumát „himmelslichtig“ (vgl. lat. *dives*); rayí und rāy II, 7, 1; VI, 17, 14; 50, 11; IX, 5, 3; dyumáttamaṃ rayím „himmelslichtigsten Reichtum“ V, 24, 1.

śuṣmín „glühend“: rā́yaḥ III, 16, 3; śuṣmíntamam... rayím II, 11, 13.

śréṣṭha „glühendst“ (s. Verbalwurzel *śrī*), „leuchtendst“: rayí II, 7, 1; drā́viṇa II, 21, 6; IV, 54, 1.

bhadrá „leuchtend“, „strahlend“: ápnas I, 113, 20; drā́viṇa IV, 58, 10; rātí I, 132, 2; 168, 7; VI, 45, 32; 58, 1; VIII, 19, 19; 62, 1–12; 99, 4.

Wir betrachten nun einige besonders charakteristische Stellen, welche zeigen, daß die vedischen Sänger sehr wohl wußten, daß die Bedeutung des neutralen Substantivums *vásu* „Licht“ war; zunächst einige Strophen, in denen Ausdrücke für „Licht“ und „leuchten“ gehäuft sind.

VI, 6, 7:

sá, citra, citrā́m, citáyantam asmé,
citrakṣatra, citrátamam, vayodhā́m,
candrā́m rayím, pūruvī́ram, bṛhántam,
cándra, candrā́bhir, gṛṇaté yuyasva!

„Darum, o Leuchtender (Agní), schirre (d. i. schenke) dem Glühenden (= dem Sänger) leuchtenden Besitz,

der uns leuchte, du, dessen Herrschaft leuchtend ist, leuchtendsten, Lebenskraft (?) spendenden, strahlenden, mit vielen Männern versehenen, Himmelslicht (*bṛ́h* = *bráhman*) spendenden, du Strahlender, durch deine Strahlen!“

gar steht neben *jar*, wie *kar* neben *car*; über *jar* s. unten S. 130 zu VII, 20, 10.

VII, 77, 6:

yā́ṃ tvā, divo duhitar, vardháyanty,
úṣaḥ sujāte, matíbhir vásiṣṭhāḥ,
sā́smā́su dhā rayím ṛṣvám, bṛhántam!
yūyáṃ pāta svastíbhiḥ sádā naḥ!

„Da wir, die Vásiṣṭha (= die Leuchtendsten), dich, Tochter des Lichthimmels, zum Wachsen bringen, Morgenröte, Schöngeborene, mit unseren Geistesstrahlungen (= Liedern), so verleihe uns Reichtum, strahlenden, himmelslichtigen! Ihr aber schützet uns immerdar mit vielfachem Heil!“

X, 47, 3:

subráhmāṇam, devávantam, bṛhántam,
urúm, gabhīrám, pṛthúbudhnam, indra,
śrutárṣim, ugrám, abhimātiṣā́ham
asmábhyam, citrám, vṛ́ṣaṇam rayím dāḥ!

„Wolle uns, Índra, gutes Himmelslicht enthaltenden, von den Lichtwesen gehüteten, Himmelslicht strahlenden, breiten, tiefen, auf breiter Grundlage beruhenden, auf die Strahler (= Sänger) hörenden, (für die Feinde) schrecklichen, dem Angriff trotzenden, leuchtenden, mannhaften Reichtum spenden.“

II, 23, 15:

bṛ́has pate, áti yád aryó árhād,
dyumád vibhā́ti, krátumaj jáneṣu,
yád dīdáyac chávasa, ṛtaprajāta,
tád asmā́su dráviṇam dhehi citrám!

„Herr des Lichthimmels, das leuchtende Gut, das die Ungläubigen zu überstrahlen vermag, Himmelslicht ausstrahlt, (geistes-)kräftig unter den Menschen,

das hell zu glänzen vermag durch seine Himmelsglut (*śávah*, s. oben S. 15), du Wahrheitgeborener[1]), das lege bei uns nieder!“

III, 16, 3:

sá tvám no rāyáḥ śiśīhi,
mī́ḍhvo agne, suvī́ryasya,
túvidyumna, várṣiṣṭhasya, prajā́vato,
'namīvásya, śuṣmínaḥ!

„So strahle uns denn Reichtümer zu, regenspendender Agní, mit guten Männern versehenen, mächtig Himmelslicht strahlender, höchsten (?), mit Nachkommenschaft versehenen, von Krankheit verschonten, glühenden!“

Daß der Reichtum als von *bráhman* erfüllt galt, beweisen auch drei Stellen, an denen das Wort *rayí* durch *dvibárhas* „doppeltes Brahman besitzend“ näher bestimmt wird:

ṚV. IX, 4, 7:

abhy àrṣa, svāyudha,
sóma, dvibárhasaṃ rayím;
átha no vásyasas kṛdhi!

„Strahle uns, Schöngewappneter, Sóma, einen Reichtum zu, der doppeltes *bráhman* besitzt, und mache uns leuchtender.“

„Schöngewappnet“ heißt der Sóma, weil er das dem Krieger nötige Herzensfeuer erzeugte (s. oben S. 69 ff.); das doppelte *bráhman* verlieh er, wenn er mit Milch gemischt war (s. oben S. 20, 25, 27 f., 71, 73 ff., 93). — *abhí* + *ṛṣ* „zustrahlen“, von derselben Wurzel, zu der *ṛ́ṣi* gehört.

IX, 40, 6:

punānā́, indav, ā́ bhara,
sóma, dvibárhasaṃ rayím,
vṛ́ṣann indo na, ukthyàm!

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflammer, Sóma, doppeltes *bráhman* besitzenden Reichtum herbei, regenspendender (?) Entflammer, rühmenswerten!“

---

[1]) *ṛtá* gehört gleichfalls zu einer Wurzel, die „leuchten“ bedeutet, wie später gezeigt werden wird.

IX, 100, 2:

punānā́, indav, ā́ bhara
sóma, dvibárhasaṃ rayím!
tvā́ṃ vásūni puṣyasi
víśvāni dāśúṣo gṛhé.

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflammer, Sóma, doppeltes *bráhman* besitzenden Reichtum herbei! Du läßt alle leuchtenden Dinge (= allen Reichtum) gedeihen im Hause eines Mannes, der gespendet hat.“

Wichtig zum Verständnis der arischen Auffassung des Besitzes oder Reichtums sind auch die Verbindungen, in denen *rayí, rā́y* mit Substantiven erscheint, welche die eine oder andere Art des Feuers oder Lichtes bezeichnen; z. B.:

VIII, 51, 10:

asmé rayíḥ paprathe, vṛ́ṣṇyaṃ śávo,
'smé suvānā́sa índavaḥ.

„Bei uns hat sich der Reichtum ausgebreitet, mannhafte Himmelsglut, bei uns die gekelterten Entflammer.“

Über *índu* werde ich später handeln.

VI, 20, 1:

dyaúr ná yá indrâbhí bhū́mâryás
tasthaú rayíḥ, śávasā, pṛtsú jánān,
tám naḥ sahásrabharam urvarāsā́ṃ
daddhí, sūno sahaso, vṛtratúram!

„Gib uns den Besitz, der, Índra, wie der Himmel die Erde, so die Ungläubigen umgibt, durch seine Himmelsglut in den Kämpfen die Menschen, den tausendlastigen, Ackerland erobernden, o Sohn der Kraft, den feindebezwingenden!“

I, 33, 1:

anāmṛṇáḥ kuvíd ā́d asyá rāyó,
gávāṃ, kétaṃ páram āvárjate naḥ?

„Ob uns wohl der Unverletzliche das höchste Licht dieses Besitzes, das der Rinder, gewähren wird?“

X, 111, 7:

sácante yád uṣásaḥ sū́ryeṇa,
citrā́m asya ketávo rā́m avindan

„Da den Morgenröten die Sonne folgt, so haben deren Strahlen den leuchtenden Besitz gefunden.“

IV, 4, 6:

sá te jānāti sumatíṃ, yaviṣṭha,
yá ī́vate bráhmaṇe gātúm aírat.
víśvāny asmai sudínāni, rāyó
dyumnā́ny, aryó ví dúro abhí dyaut.

„Der kennt dein Wohlwollen, Jüngster, der dem so gewaltigen Himmelslicht (*bráhman*) den Gang bereitet. Alles was leuchtet, die Himmelslichter des Besitzes, hat der Strahlende ausgestrahlt nach jenes Türen hin.“

II, 7, 1:

śréṣṭham, yaviṣṭha, bhārata,
ágne, dyumántam ā́ bhara,
váso, puruspṛ́haṃ rayím!

„Bringe herbei, Jüngster, den Bharata Gehöriger, Agní, den hellsten, himmelslichtigen, vielbegehrten Besitz, du Leuchtender!“

V, 24, 1:

vásur agnír, vásuśravā; ácchā nakṣi,
dyumáttamaṃ rayím dāḥ!

„Leuchtend bist du, Agní, von leuchtendem Ruhme; komm herbei, gib uns himmelslichtigsten Besitz!“

IX, 4, 10:

rayíṃ naś citrám, aśvínam,
índo, viśvā́yum ā́ bhara;
áthā no vásyasas kṛdhi!

„Bring uns, Sóma, glänzenden Besitz herbei, mit Rossen versehenen, alles Leben (oder: alles Feuer) besitzenden, und mach uns so leuchtender!“

„Leuchtender“ insofern, als der Reichtum Macht und Herrschaft über die Feinde verleiht, Dinge, die ein starkes Herzensfeuer (*bráhman*) voraussetzen. Daraus erklärt sich, daß in den folgenden Strophen *vásu* „Licht“ als Synonymon von *rā́dhas, rayí, rā́y* gebraucht wird.

I, 22, 7:

vibhaktā́raṃ havāmahe
vásoś, citrásya rā́dhasaḥ,
savitā́raṃ nṛcákṣasam.

„Den Verteiler des Lichtes, der leuchtenden Gabe, rufen wir uns herbei, den menschenbeschauenden Savitár (die Sonne)."

II, 2, 12:

vásvo, rāyáḥ puruścandrásya, bhū́yasaḥ,
prajā́vataḥ, svapatyásya śagdhi naḥ!

(An Agní:) „Schenk uns das Licht, den vielleuchtenden Besitz, den sehr reichlichen, mit Nachkommenschaft, mit guten Kindern versehenen!"

VI, 36, 4:

sá rāyás khā́m úpa sṛjā gṛṇānáḥ,
puruścandrásya tvám, indra, vásvaḥ!

„Darum laß des Besitzes Quelle auf uns strömen, da wir dich bestrahlen (preisen), du, Índra, die des vielleuchtenden Lichtes."

Über *gar* s. Bem. zu VI, 6, 7 oben S. 120.

III, 62, 3.

asmé tád, indrāvaruṇā, vásu syād,
asmé rayír, marutaḥ, sárvavīraḥ!

„Uns werde, Índra und Váruṇa, dieses Licht zuteil, uns der Reichtum, ihr Marút, der mit allen Männern (Mannen) ausgestattet ist!"

Also der Besitz ist Licht. Und darum wird er sogar mit dem sakralen Feuer, mit Agní, und mit einer anderen Form des Feuers, dem Sóma, teils verglichen, teils gleichgesetzt.

Von Agní heißt es:

I, 66, 1:

rayír ná citrā́, sū́ro ná saṃdṛ́g,
ā́yur ná prāṇó, nítyo ná sūnúḥ,
tákvā ná bhū́rṇir vánā siṣakti,
páyo ná dhenúḥ, śúcir, vibhā́vā.

„Wie leuchtender Besitz, wie die Sonne, der Anblick (= wie der Anblick der Sonne), wie das Leben, der Odem

(= wie der Lebensodem), immer wiederkehrend, wie ein Sohn, beweglich wie ..... (?), haftet er an den Hölzern, leuchtend, wie die Milch, die Kuh (= wie die Kuhmilch; eine Form des Feuers: oben S. 71), nach allen Seiten strahlend."

I, 73, 1:

rayír ná yáḥ pitṛvittó vayodhā́ḥ.

„Er, der wie der von den Vätern gefundene Besitz Lebenskraft spendet."

I, 127, 9:

tvám, agne, sáhasā sáhantamaḥ,
śuṣmíntamo jāyase devátātaye,
rayír ná devátātaye.

„Du, Agní, wirst an Siegeskraft als der Siegreichste, als der Glühendste geboren für die Devaschaft, wie der Besitz für die Devaschaft."

I, 128, 1:

viśváśruṣṭiḥ sakhīyaté, rayír iva śravasyaté.

„allerhörend dem, der ihm zum Freunde wird, wie der Besitz dem, der nach Ruhm strebt."

Ruhm, Besitz und Feuer sind leuchtend, und darum ist der Besitz selbst Feuer:

II, 1, 12:

tvám vā́jaḥ pratárano, bṛhánn asi,
tvám rayír bahuló, viśvátas pṛthúḥ.

„Du (Agní) bist siegreiche, Himmelslicht (*bráhman*) ausstrahlende Kraft, du bist der Besitz, der vielfältige, nach allen Seiten ausgebreitete."

Ebenso ist das Opfer = Reichtum:

IV, 2, 5:

gomā́m̐, agné 'vimā́m̐, aśvī́ yajñó,
nṛvátsakhā sádam id apramṛṣyáḥ;
iḷā́vām̐ eṣó, asura, prajā́vān,
dīrghó rayíḥ, pṛthúbudhnaḥ, sabhā́vān.

„Mit Rindern versehen, o Agní, mit Schafen, mit Rossen versehen ist das Opfer, von männlichen Teilnehmern besucht, auf immer unvergeßlich; mit den Produkten der

Kuh, o Herrscher, ist es versehen, mit Nachkommenschaft, der dauernde Besitz, auf fester Grundlage ruhend, versammlungsreich."

Über die Feuernatur des Opfers s. oben S. 19ff. Da auch der Sóma Feuer ist, so ist der Besitz auch mit diesem identisch:

IX, 5, 3:

ī̆ḷényaḥ pávamāno
rayír ví rā́jati, dyumā́n,
mádhor dhā́rābhir, ójasā.

„Der anzuflehende, sich in Feuer wandelnde Besitz (= Sóma) strahlt nach allen Seiten aus, himmelslichtig, mit Strömen des Mets, mit Kraft."

Da der Besitz seine Heimat im Feuerhimmel hat, sind seine Hüter die *devá* (*devágopā . . . rayíḥ* VI, 68, 7), und die *devá* entsenden ihn (*rayír devájūto* IV, 11, 4; VII, 84, 3); ja er ist, wie der griechische Plutos, selbst ein *devá* und wird als solcher VIII, 31, 11 neben Pūṣán und Bhága genannt, während in IX, 101, 7 Pūṣán, Rayí, Bhága und Sóma einander gleichgesetzt werden.

Somit ist der Besitz seinem Wesen nach Himmelslicht, einmal, weil er aus dem Lichthimmel stammt, sodann, weil er mit Macht im eigenen Volk und gegen die Feinde verbunden ist, der Macht, die nach arischer Anschauung durch das mikrokosmische Himmelsfeuer (*bráhman*) hervorgerufen wurde.

Und darum wird er nicht nur durch *vásu* „Licht", sondern auch durch andere Wörter bezeichnet, welche „Licht" bedeuten, also durch *śrī́* „Licht" (sg. I, 43, 7; pl. III, 1, 5; IX, 16, 6; 62, 19; X, 45, 5), *śréṣṭham* („größtes Licht" III, 21, 2; X, 24, 2), *dyumná* („Himmelslicht" I, 48, 1), *dyumát* („Himmelslicht" II, 9, 6; V, 23, 4; VI, 48, 7), *citrá* („Licht" I, 92, 13; IV, 32, 2; VIII, 46, 27), *bhadrá* („Licht" I, 166, 9, 10; VII, 26, 4; VIII, 93, 28; X, 32, 9: oben S. 76; vgl. I, 1, 6; X, 34, 2).

Somit ist das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung dieses:

Das neutrale substantivische *vásu* bedeutet „Licht", wird aber oft zur Bezeichnung des Reichtums verwendet, da dieser nach vedischer Anschauung eine Erscheinungsform des Himmelslichtes ist. Wie lebendig die Anschauung von dem *bráhman* verleihenden Besitze (im klassischen Sanskrit tritt an die Stelle des *bráhman* in diesem Sinne das *téjas;* s. Idg. F. XLI, 190. 192. 208) noch im klassischen Indien war, ergibt sich aus dem zweiten Buche des Tantrākhyāyika. S. meine Übersetzung, S. 70ff., bes. 74ff. und Fußnote 5, S. 74; dazu Jāt. 536; Chavannes, 500 Contes, Nr. 359.

Sollte sich demnach herausstellen, daß das Adjektivum *vásu* „gut" bedeutet, wie die Wörterbücher angeben, so wäre das neutrale Substantivum nicht von diesem Adjektivum herzuleiten.

Wir untersuchen nun, ob

3. das Adjektivum *vásu*

die Bedeutung „gut" wirklich besitzt.

a) Der Positiv *vásu.*

α. vásu auf *devá* bezogen.

Der Positiv *vásu* wird im R̥V., wenn ich richtig gezählt habe, 79mal von *devá*, vorzugsweise von Índra und Agní, verwendet. Da diese verkörpertes Himmelsfeuer sind, keineswegs Verkörperungen einer moralischen Eigenschaft, wie die Güte, so braucht man kein Wort darüber zu verlieren, daß das Adjektivum *vásu* in diesen Fällen die nach der Etymologie zu erwartende Bedeutung „leuchtend", „feurig" in *nicht* übertragenem Sinne hat.

Diesen 79 Fällen stehen nach Graßmann 6 gegenüber, in denen *vásu* zur Bezeichnung von Menschen, und 14, in denen es zur Bezeichnung von Sachen gebraucht wird.

β. vásu auf Menschen bezogen.

Graßmann führt folgende Belege an:

V, 3, 8:

tvā́m asyā́ vyúṣi, deva, pū́rve
dūtáṃ kṛṇvānā́ ayajanta havyaíḥ,
saṃsthé yád, agna, ī́yase rayīṇā́ṃ,
devó mártair vásubhir idhyámānaḥ.

„Beim Aufstrahlen (oder: Ausstrahlen) dieser (nämlich der Morgenröte), o *devá* (Agní), opferten dir die Vorfahren, indem sie dich zu ihrem Boten machten, da du zu dem Sammelort (oder: Vorratsraum) der Reichtümer gehst, o Agní, der *devá*, von leuchtenden Sterblichen entsendet."

Der leuchtende (*devá*) Agní ist hier den — durch ihr Herzensfeuer, *bráhman* — leuchtenden Menschen gesellt. Der Dichter gemahnt das Feuer damit an seine Wesensgleichheit mit den zu den *devá* haltenden Menschen, den *ṛ́ṣi*.

V, 41, 9:

tujé nas táne párvatāḥ
sántu svaítavo yé vásavo ná vīrā́ḥ.

„Zur Nachkommenschaft, zur Fortdauer sollen uns die Gebirge sein (= verhelfen), die eigenlichtigen, die wie Helden leuchten."

Der Zusammenhang ergibt, daß die Bedeutung des ἅπ. εἰρ. *svaítu* nicht sein kann „eigenen, selbständigen Gang habend", sondern daß es zu *éta* = awest. [1]*aēta*, „leuchtend", „glänzend", ved. *vyéta* „ausstrahlend" (Beiwort der *uṣás*), *étagva* „leuchtende Strahlen besitzend", „leuchtend", „strahlend" (Bloomfield, AJPh. 17, 427) gehört. — Über die Berge als Behälter des Lichtes s. oben S. 14. Die Helden leuchten, weil sie von *bráhman* erfüllt sind; s. oben S. 121 zu IX, 4, 7.

VII, 39, 1:

ūrdhvó agníḥ sumatíṃ vásvo aśret;
pratīcī́ jūrṇír devátātim eti.

„Der aufgerichtete Agní (= das emporlodernde Feuer) hat sich zu des Leuchtenden gutem Geistes(produkt, = Lied) (Wortspiel: zu dem Wohlwollen des Leuchtenden) gesellt; vorwärts geht die Glut zur Devaschaft."

Hier ist also *vásu* substantivisch gebraucht, und zwar im Wortspiel. Der „Leuchtende" ist der von *bráhman* erfüllte *ṛ́ṣi*, aber auch der leuchtende Himmelsgott, Índra, die Verkörperung des Himmelslichtes.

VIII, 19, 37 heißt Śyāva, der Opferherr, *vásur diyānā́ṃ pátiḥ*, „der leuchtende Herr der Gaben", zugleich als Schätzespender und als Fürst (*kavi*, *śū́ra*, oben S. 15).

VIII, 40, 9:

vásvo vīrásyāpṛ́co yā́ nú sā́dhanta no dhíyo;

„Einem leuchtenden Helden, einem freigebigen, gehören unsere Flammen (= Lieder), die sich jetzt auf den Weg gemacht haben."

Unter dem leuchtenden Helden kann ebenso der Veranstalter des Opfers wie Índra, für den es bestimmt ist, verstanden werden. Im ersteren Falle erklärt sich das Beiwort „leuchtend" wie unter VIII, 19, 37.

IX, 81, 3:

ā́ naḥ, soma, pávamānaḥ kirā vásu!
índo, bháva maghávā rā́dhaso maháḥ!
śikṣā, vayodho, vásave sú cetúnā!
mā́ no gáyam āré asmát párā sicaḥ!

„Streu uns, Sóma, indem du dich in Feuer wandelst, das Leuchtende (= den Reichtum) zu! Entzünder, werde ein freigebiger Spender der Gabe! Hilf gut, Spender der Lebenskraft(?), dem Leuchtenden mit dem Lichte! Spritze nicht unsern Hausstand(?) in die Ferne, weg von uns!"

Der Leuchtende ist wieder der vom *bráhman* erfüllte *ṛ́ṣi* oder *śū́ra*.

γ. vásu, angeblich „gut", „heilsam", auf Sachen bezogen.

I, 22, 7 ist bereits oben, S. 124, gegeben und übersetzt. Ich halte in dieser Strophe *vásor* für das Substantivum. Wäre es aber Adjektivum, so stände es als Attribut zu *rā́dhasaḥ* „Gabe", „Gut" und könnte nur dieselbe Bedeutung haben wie das daneben stehende *citrásya*, also „leuchtend", um so mehr, als derjenige, der um die Gabe angerufen wird, die Sonne ist.

I, 84, 10—12. In diesen Strophen heißen die Kühe, d. h. die Milch, mit welcher der Sóma gemischt wird, *vásvīr* „leuchtend“, weil Milch wie Sóma ungeläutertes Feuer (ungeläutertes *bráhman*) sind. S. oben S. 73 ff. Daher schleudern sie Índras *vájra* (s. oben S. 74 f.).

II, 2, 12. S. oben S. 124. Ich halte *vásvo* für das Substantivum. Wäre es als Adjektivum aufzufassen, so wäre es als Synonymon von *puruścandrásya* zu betrachten, würde also „leuchtend“ bedeuten.

III, 13, 5:

dīdivā́ṃsam, ápūrvyaṃ vásvībhir asya dhītíbhiḥ
ṛ́kvāṇo agním indhate, hótāraṃ, viśpátiṃ viśām.

„Den Strahlenden, der durch seine leuchtenden Flammen ohne Vorgänger (= ohnegleichen) ist, das Feuer entzünden die Strahlenden (= die *ṛ́ṣi*), den Hótar, den Stammesherrn der Stämme.“

Da *vásu* hier Beiwort zu *dhī́* „Flamme“ ist, so ist seine Bedeutung sicher.

V, 74, 10 werden die den Aśvín gebotenen „Genüsse“ (*bhúj*), d. h. die Opfergaben, *vásvīḥ* genannt, natürlich nicht „gut“, sondern „leuchtend“, da sie durch Agní in Feuer verwandelt worden sind; s. oben S. 19. Auch gehört zu ihnen der Sóma, der selbst ungeläutertes Feuer ist; s. oben S. 73 ff.

VI, 16. 25:

vásvī te, agne, sáṃdṛṣṭir

nicht „gut“, sondern „leuchtend, Feuer, ist dein Anblick“.

VII, 20, 10:

vásvī ṣú te jaritré astu śaktír.

Die Worte sind an Índra gerichtet, die blitzbewehrte Verkörperung des Feuerhimmels; also: „sehr leuchtend soll deine Hilfe dem Leuchtenden (= Sänger) sein!“ *jaritṛ́* bedeutet wie *ṛ́ṣi* wörtlich „der Leuchtende“, „der Strahlende“, da die Lieder als Ausstrahlungen des *bráhman* gelten. Vgl. *jūrṇí* „Glut“, „Flamme“, *jū́rṇi* I, 127, 10, *jūrṇín* „von Glut umgeben“; *gar* (s. oben S. 124, zu VI, 6, 7), *jar* „singen“, eigentlich „glühen“, „strahlen“, und *jūrv* „verbrennen“ gehören zusammen.

VIII, 24, 8:

vayáṃ te asyá, vṛtrahan,
vidyā́ma, śūra, návyasaḥ
vásoḥ spārhásya, puruhūta, rā́dhasaḥ.

„Laß uns, Vṛtratöter, etwas merken, du Strahlender, von diesem deinem begehrenswerten Lichte, Vielgerufener, von deiner Gabe!“

Ich fasse *vásu* hier als das Substantivum. Ist es Adjektivum, so ist zu übersetzen: „von dieser deiner leuchtenden, begehrenswerten Gabe“. Vgl. das soeben zu VII, 20, 10 Bemerkte.

VIII, 39, 4 ist *vásu* nicht Adjektiv, sondern Substantiv.

VIII, 88, 1 ist *vásu* Beiwort zu *ándhas* „Sóma“ und bedeutet darum „leuchtend“, weil Sóma Feuer ist; s. oben S. 73 ff.

X, 22, 12 wird Índras Hilfe (*abhíṣṭayaḥ*, pl.) *vásvīr*, nicht „gut“, sondern „leuchtend“ genannt, um so mehr als er mit *śūra* „Leuchtender“ und *vajrivaḥ* „Blitzbewehrter“ angerufen wird.

X, 43, 3 ist *vásvaḥ* Beiwort zu *rāyó* (Genetiv) „Reichtum“, als dessen Herr Índra bezeichnet wird, heißt also wieder „leuchtend“.

X, 172, 2 wird *uṣás* die Morgenröte gebeten: *ā́ yāhi vásvyā dhiyā́* „komm mit deinem leuchtenden Lichte!“

Aus der nachṛgvedischen Literatur führt das Petersburger Wörterbuch zwei Belege für das adjektivische *vásu* an: Āśvalāyana, Gṛhyas. I, 3, 3, wo es Beiwort zu *sūrya* „Sonne“, und Śāṅkh., Śrautas, IV, 12, 10, wo es Beiwort zu *yajña* „Opfer“ sei. Bei Āśvalāyana steht das Wort in dem Spruche: *savituṣ ṭvā prasava utpunāmy acchidreṇa pavitreṇa vasoḥ sūryasya raśmibhiḥ.* Stenzler übersetzt diese Worte so: „Auf des Savitar Geheiß reinige ich dich mit unverletztem Reiniger, mit des Vasu, der Sonne Strahlen.“ Faßt man *vásu* hier als Substantiv, so kann es nur „der Leuchtende“ oder „das Licht“, faßt man es als Adjektiv, so kann es nur „leuchtend“ bedeuten. In Hillebrandts Ausgabe findet sich *vásu* in der angeführten Śāṅkhāyana-Stelle nicht; da es aber nach der Angabe des PW.

an der zitierten Stelle Beiwort zu „Opfer“ ist, so kann seine Bedeutung an ihr auch nur „leuchtend“ sein.

In keiner einzigen der angeführten Belegstellen also heißt das Adjektivum *vásu* „gut“, sondern überall nur „leuchtend“.

Wir prüfen nun die Belegstellen für den Komparativ.

b) Der Komparativ *vásyas*.

An 16 Stellen wird dieser Komparativ nach Graßmann als neutrales Substantivum gebraucht und bedeutet nach ihm „höchstes Glück oder Heil“. Ganz entsprechend verwendet das Awesta den Komparativ (s. Bartholomae, Sp. 1405). Bartholomae setzt dafür fälschlich die Bedeutung „das bessere Los“ an. Im R̥V. wie im Awesta bedeutet „das Leuchtendere“ natürlich den Feuerhimmel, also die Welt der Mächte des Lichtes, die mit diesem Komparativ bezeichnet wird, weil sie leuchtender ist, als die Menschenwelt; vgl. *rájasī* und *ródasī* und oben S. 13.

Die von Graßmann für den adjektivischen Komparativ angeführten und mit den Bedeutungen „besser“, „willkommener“, „besser gesinnt“, „reicher“, „glücklicher“ versehenen Belege sind die folgenden.

II, 17, 8.

aviḍḍhī́ndra, citráyā na ūtī́;
kr̥dhí, vr̥ṣann indra, vásyaso naḥ!

„Unterstütze uns, Índra, mit leuchtender Hilfe; mach uns, regenspendender Índra, leuchtender!“

Da Reichtum wie kriegerische Hilfe (infolge des *bráhman*) Licht ist, so leuchtet der Reiche wie der Krieger, die im R̥V. übrigens wohl meist personengleich sind. Dafür, daß diese Erklärung richtig ist, bürgt das Beiwort *citráyā* bei *ūtī́* in unserer Stelle.

Dieselbe Erklärung gilt auch für die folgende Stelle:

IV, 2, 20 (an Agní:)

úcchocasva! kr̥ṇuhí vásyaso no!
mahó rāyáḥ, puruvāra, prá yandhi!

„Leuchte auf! Mach uns leuchtender! Spende uns große Reichtümer, Schätzereicher!“

Nicht „reicher“, „glücklicher“, wie Graßmann erklärt, sondern „leuchtender“ heißt *vásyas* auch, wo es in Verbindung mit Sóma auftritt:

VIII, 48, 6:

agním ná mā mathitáṃ sáṃ didīpaḥ!
prá cakṣaya! kr̥ṇuhí vásyaso naḥ!

„Wie das (aus den „Reibhölzern“) gequirlte Feuer entflamme (oder: erleuchte) uns! Erhelle uns! Mach uns leuchtender!“

Die Bitte ist an Sóma gerichtet; die Erklärung ergibt sich von selbst aus den Ausführungen oben, S. 73 ff.

In demselben Sinne wird von Sóma VIII, 91, 4 gesagt: *kuvín no vásyasaḥ kárat?* „Ob er uns wohl leuchtender machen wird?“ Und alle 10 Strophen des Liedes IX, 4 bitten im Kehrvers Sóma: *áthā no vásyasas kr̥dhi!* „So mach uns denn leuchtender!“

Auch in allen übrigen Belegstellen bedeutet *vásyas* nur „leuchtender“.

V, 31, 2:

nahí tvád, indra, vásyo anyád ásti.

„Denn es gibt nichts, was leuchtender wäre, als du, Índra!“

V, 61, 6:

utá tvā strī́ śáśīyasī
puṃsó bhavati, vásyasī,
ádevatrād, arādhásaḥ.

„Und manchmal ist ein Weib ...(?), ist leuchtender als der Mann, wenn dieser nicht zu den Lichtwesen hält und (ihnen) nicht spendet.“

„Leuchtender“, weil mehr *bráhmaṇ* besitzend.

VI, 41, 4:

sutáḥ sómo ásutād, indra, vásyān;
ayáṃ śréyāñ cikitúṣe ráṇāya.
etáṃ titirva, úpa yāhi yajñáṃ;
téna víśvās táviṣīr ā́ pr̥ṇasva!

„Der gekelterte Sóma, Índra, ist leuchtender als der ungekelterte; dieser ist strahlender für einen, welcher

den Entschluß gefaßt hat (wörtlich: „gestrahlt hat“, nämlich mit dem *bráhman,* welches Denken, Wollen und Tatkraft ausstrahlt), zu kämpfen. Komm zu diesem Opfer, o Siegreicher; fülle dir mit ihm alle deine Kräfte an!“

Daß der gekelterte Sóma reineres Feuer ist, als der ungekelterte, ergibt sich aus dem oben S. 73 ff. Ausgeführten.

VI, 44, 7 heißt es von Índra:

papānó devébhyo vásyo acait.

„Als er (Índra) getrunken hatte, strahlte er leuchtender (wörtlich: Leuchtenderes), als die (anderen) Lichtwesen.“

Selbstverständlich, da der Sóma Índras Herzensfeuer, *bráhman,* vermehrt hat.

VII, 32, 19:

nahí tvád anyán, maghavan, na ā́pyaṃ,
vásyo ásti pitā́ caná.

„Denn keine Freundschaft, Gabenreicher, ist für uns leuchtender, als du; nicht einmal ein Vater ist es.“

Índra als die höchste Verkörperung des Himmelslichtes ist natürlich der leuchtendste *devá.* Da das Gut wie die Gabe, wie wir sahen, Licht ist, so ist deren Spender natürlich leuchtend. Letztere Anschauung findet auch in der folgenden Strophe ihren Ausdruck:

VIII, 1, 6:

vásyām̐, indrâsi me pitúr
utá bhrā́tur ábhuñjataḥ;
mātā́ ca me chadayathaḥ samā́, vaso,
vasutvanā́ya, rā́dhase.

„Leuchtender, Índra, bist du für mich als ein Vater und als ein Bruder, der nicht spendet. Die Mutter und du erscheint (*paraissez,* nicht *semblez*) mir als Gleiche, o Leuchtender, für das Leuchten, für die Gabe.“

VIII, 20, 18:

yé cā́rhanti marútaḥ, sudā́navaḥ,
smán mīḷhúṣaś cáranti yé,
átaś cid ā́ na úpa vásyasā hṛdā́
yúvāna ā́ vavṛdhvam!

„Und die da strahlen, die Marút (= die Gewittergötter), die Schönleuchtenden[1]), die zusammen regenspendend einhergehen: kommt von dort herbei zu uns mit leuchtenderem Herzen, ihr Jünglinge!“

Wenn das Herz „leuchtender“ genannt wird, so ist es klar, daß damit auf das *bráhman* der Marút angespielt wird; vgl. VII, 56, 16 (oben S. 32).

X, 37, 9:

yásya te víśvā bhúvanāni ketúnā
prá cérate ní ca viśánte aktúbhiḥ,
anāgāstvéna, harikeśa sūrya,
áhnâhnā no vásyasâvasyasód ihi!

„Du, durch dessen Licht alle Lebewesen ausgehen und sich in den Nächten wieder niederlegen, gehe, gelbhaariger Sū́rya (= Sonne), da wir uns gegen dich nicht vergangen haben, Tag für Tag für uns auf, so daß jeder dieser Tage leuchtender werde!“

Als Adverbium steht *vásyas* an folgender Stelle:

VIII, 48, 9:

tváṃ hí nas tanvàḥ, soma, gopā́;
gā́tregātre niṣasáthā nṛcákṣāḥ.
yát te vayáṃ praminā́ma vratā́ni,
sá no mṛḷa suṣakhā́, deva, vásyaḥ!

„Denn du, Sóma, hast dich als der Hüter unseres Leibes in jedem einzelnen Gliede niedergelassen als der, der die Männer erleuchtet. Wenn wir deine Satzungen übertreten haben, so erbarme dich unser als guter Freund, o *devá,* in leuchtender Weise!“

Wie Sóma selbst, so leuchtet auch sein Erbarmen.

c. Der Superlativ *vásiṣṭha*

endlich kommt — außer wo er Eigen- oder Geschlechtsname der bekannten Ṛṣi-Familie ist — nur an drei Stellen vor; denn das Zitat 227, 1 = II, 36, 1 bei Graßmann ist falsch. Dort steht die Verbalform *vasiṣṭa.*

In II, 9, 1 ist *vásiṣṭha* Beiwort Agnís, ebenso in

---

[1]) *sudā́nu* = awest. *hudānu,* √ *dī*; s. oben S. 33, 103.

VII, 1, 8:

ā́ yás te, agna, idhaté ánīkam,
vásiṣṭha, śúkra, dī́divaḥ, pā́vaka!
utó na ebhíḥ stavā́thair ihá syāḥ!

„Heran (trete), der dein Antlitz entzünde, o Agní, leuchtendster, glänzender, strahlender, flammender! Und auch durch diese unsere Lobgesänge sollst du hier sein!"

Der letzte Satz gründet sich auf die Anschauung, daß die Lieder, wie schon die Etymologie von *ŕc* (Idg. F. XLI, 202) beweist, Feuer sind. Auch sie helfen das Opferfeuer entzünden. — Daß in dieser Strophe *vásiṣṭha* nur „leuchtendster" bedeuten kann, ergibt sich aus den anderen Synonyma im 3. Vers.

In X, 95, 17 endlich nennt sich Purūravas *vásiṣṭhaḥ*, sicherlich auch „der Leuchtendste", „der Glühendste". Er sagt von sich selbst: *hŕdayaṃ tapyate me* „mein Herz wird durchglüht", „mein Herz brennt", und die Apsaras verkündet ihm: *prajā́ te devā́n haviṣā yajāti, svargá u tvám ápi mādayāse:* „Dein Sohn wird den *devá* mit Opfergabe opfern, und dann wirst auch du dich im Feuerhimmel berauschen." Der Sohn des Purūrávas aber ist nach dem Mahābhārata Āyú, das aus den Reibhölzern gewonnene Opferfeuer (PW. I, Sp. 678).

Daß endlich der Eigenname *Vásiṣṭha* nicht „der Beste", sondern „der Leuchtendste" bedeutet, ist selbstverständlich. Denn diesen Namen führt ein berühmter *ŕṣi* des Ṛ.V. und seine Nachkommen, und *ŕṣi* bedeutet „Strahler" im Sinne des Ausstrahlens der Lieder durch das *bráhman*.

So ergibt sich denn, daß das Wort *vásu* im ganzen Ṛ.V. an keiner einzigen Stelle eine andere Bedeutung hat, als diejenige, welche durch seine Etymologie gegeben ist. Als Adjektivum bedeutet es „leuchtend", als neutrales Substantivum „das", als maskulines Substantivum „der Leuchtende". Als maskulines Substantivum ist es teils Synonymon von *devá*, teils bezeichnet es besondere Klassen der „Verkörperungen des Himmelslichtes". Das Adjektivum wird oft

zur Bezeichnung des Reichtums gebraucht, wie andere Ausdrücke des Lichtes, und ebenso das substantivierte neutrale Adjektivum, heißt aber auch in diesen Fällen nur „leuchtend" und „das Leuchtende". Diese Verwendung des Wortes erklärt sich aus der Anschauung, welche die Arier und wohl schon die Indogermanen — vgl. das lateinische *dives*, oben S. 118 — von der Herkunft und von der Natur des Reichtums hatten.

Bei der nahen Verwandtschaft des Vedischen und des Awestischen und der Gleichzeitigkeit der vedischen und der awestischen Texte ist es nun selbstverständlich, daß auch das awestische *vohu* die Bedeutung „leuchtend" haben muß.

II. Awestisch *vohu.*

Die Pahlavi-Übersetzung hat, wie Bartholomae in seinem Wörterbuche angibt, für das awestische *vohu* das Wort *veh*, und dies entspricht dem neupersischen *bih* „gut". Nach Vullers ist dieses Wort *epithetum peculiare fidei Zoroastris et qui illam profitebantur Zoroastris discipulorum.* Mit dem Worte *daēnā* verbunden erscheint es in dem modernen *bih-dīn*, was Vullers mit *optimus religione, s. optimae religionis cultor* übersetzt. Das Wort ist heute die Bezeichnung der mazdayasnischen Laien; vgl. Darmesteter, ZA. I, S. LI nebst Fußnote 1. Es würde einem awestischen **vohu-daēna* entsprechen, also ursprünglich bedeuten: „ein leuchtendes Herzensfeuer besitzend", „Besitzer eines leuchtenden Herzensfeuers", und darum der richtigen Erkenntnis.

Der neupersische Superlativ *bihišt* hat nur die Bedeutung „Himmel" im religiösen Sinne, entspricht also genau ved. *váhiṣṭham*, awest. *vahištəm* „Feuerhimmel" (wörtlich „das Leuchtendste").

Demnach hat im Iranischen das Wort *vohu* genau so wie das Wort *daēnā* im Laufe der Zeit infolge des Verblassens der alten Anschauungen einen Bedeutungswandel erfahren. Wann die neue Bedeutung eingetreten ist, das wäre genauer zu untersuchen. Es ist möglich, daß sich in den jüngsten Teilen des Awestas bereits die Ansätze dazu finden. Aber ein Überblick über die von

Bartholomae gesammelten und geordneten Stellen zeigt schon, daß im allergrößten Teile des Awestas *vohu* die seiner Etymologie entsprechende Bedeutung genau so hat, wie das entsprechende *vásu* im Ṛgveda.

Diese Bedeutung, „leuchtend“, Subst. Neutr. „das Leuchtende“, „der Feuerhimmel“, fehlt im Altiranischen Wörterbuch, da Bartholomae für seine Bedeutungsansätze teils von den falschen Ansätzen der Vedawörterbücher, teils vom Mittel- und Neupersischen ausgeht. Sein Bedeutungsansatz für das Adjektivum *vohu* lautet: „‚gut‘, d. i. so wie etwas oder jemand entsprechend seiner Bestimmung beschaffen sein soll, ‚geeignet, tauglich, günstig, förderlich, religiös und moralisch gut‘“. Da diese Definition völlig verfehlt ist, so ist es kein Wunder, wenn Bartholomae zu der weiteren Erklärung gezwungen ist: „eine scharfe Scheidung der Bedeutungen ist nicht durchzuführen.“

Für das jungawestische neutrale Substantivum setzt Bartholomae, Sp. 1398, die Bedeutungen „das Gute; Gut“ an. Dieser Ansatz ist insofern falsch, als er wie der des PW. auf der irrigen Ansicht beruht, die Bedeutung „Besitz“, „Reichtum“ sei von der Bedeutung „gut“ des Adjektivums abgeleitet, die ihm gar nicht zukommt. Noch schematischer und ebenso falsch ist der Bedeutungsansatz für das gāθische neutrale Substantivum auf Spalte 1396: Neutr. als Subst. ‚Guthaben, Lohn‘, von dem etwas den Menschen nach Abwägung seiner Taten erwartet. „Guthaben“ ist eine Wortbildung, welche auf ganz modernen europäischen Anschauungen beruht und dem modern europäischen Geschäftsleben entlehnt ist. Nach Weigands Wörterbuch, 5. Aufl., Sp. 782 erscheint das Wort „Guthaben“ zuerst im Jahre 1808 bei Campe! Trotzdem verwendet Bartholomae diesen Begriff zur etymologischen Deutung eines Wortes, welches in der Sprache eben erst seßhaft gewordener Nomadenstämme vorkommt! Ganz abgesehen von der Tatsache, daß von einer Abwägung der Taten in den Gāθā nirgends die Rede ist.

Wir betrachten die awestischen, das Wort *vohu* betreffenden Tatsachen in derselben Reihenfolge, in der wir die das vedische Wort *vásu* betreffenden betrachtet haben, können uns aber nach dem bereits Gesagten nun kürzer fassen.

1. Das maskuline Substantivum *vohu*, dem vedischen *vásu* = *devá* entsprechend, kann natürlich im Awesta nicht vorkommen, weil Zaraθuštra aus den arischen Mächten des Lichtes Mächte der Finsternis gemacht hat, *vohu* aber nicht im *daēvischen* Sinne verwendet wird.

2. Das neutrale Substantivum *vohu*.

Nach Bartholomae kommt es in den Gāθā in der Bedeutung „Guthaben“, „Lohn“ dreimal vor: Y. 31, 19; 47, 6; 49, 8. Alle drei Stellen sind eschatologischen Inhalts, und die ersten beiden hängen eng miteinander zusammen.

Y. 31, 19:

gūštā yə maṇtā aṣ̌əm ahūmbiš vīdvå, ahurā,
ərəžuxδāi vacaŋhąm xšayamnō hizvō vasō
θwā āθrā suxrā, mazdā, vaŋhāu vīdātā rąnayå.

„Höret den, der die Wahrheit erdacht hat, der das Leben heilt, der Wissende, o Herrscher, so daß er, seiner Zunge mächtig, die Worte wahr zu sprechen vermag in bezug auf die Verteilung der beiden Gegner auf das Licht durch dein leuchtendes Feuer, Verstand!“ Bartholomae übersetzt: „.... der nach Gefallen die Worte seiner Zunge zu bewahrheiten vermag, wann durch dein rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird.“

Y. 47, 6:

tā då spəṇtā mainyū, mazdā, ahurā,
āθrā vaŋhāu vīdāitīm rānōibyā.

„Durch diesen erleuchteten Geist, Verstand, Herrscher, wirst du für die beiden Gegner durch das Feuer die Verteilung auf das Leuchtende (= das Licht) vornehmen lassen (wörtlich: geben).“ Bartholomae: „durch diesen heiligen (!) Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen.“

Y. 49, 8:

fəraṣ̌aoštrāi urvāzištąm aṣ̌ahyā då
sarə̄m — tat̰ ϑwā, mazdā, yāsā, ahurā —
maibyācā, yąm vaŋhāu ϑwahmī ā·xṣ̌aϑrōi;
yavōi vīspāi fraēštåŋhō åŋhāmā.

„Dem Frašaoštra wollest du leuchtendste Gemeinschaft mit der Wahrheit geben — darum bitte ich dich, Verstand, Herrscher! — und mir, die (Gemeinschaft mit ihr) in deinem lichten Reiche; für alle Zeit wollen wir alle (plur.!) deine Geliebtesten sein.“ Bartholomae: „Dem Frašaoštra gewähre die wonnigste(!) Gemeinschaft mit Aša — darum bitte ich dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in deinem Reich. Für alle Zeit wollen wir (deine) Gesandten (!) sein.“ Nach den Pluralen der letzten Zeile ist es doch ganz sicher, daß Zaraθuštra für Frašaoštra und sich und seine Anhänger das nämliche erbittet.

In der zuletzt übersetzten Stelle ist *vohu* also gar nicht Substantiv, sondern Adjektiv. In allen dreien aber kann von einem angeblichen Verteilen von Guthaben der beiden Parteien selbstverständlich gar keine Rede sein. Das substantivische *vohu* heißt wie im Veda „Licht“.

Der Ausdruck „Verteilung auf das Leuchtende“ ist einer zweifachen Deutung fähig. Minder wahrscheinlich ist die, daß dieses „Leuchtende“ („Licht“) hier allgemein für „Feuer“, also das des Himmels und das der Hölle, steht; daß auch die Hölle ihr Feuer hat, haben wir ja bereits gesehen: vgl. S. 9, 106, 155 ff., 159. Aber dann würde Zaraθuštra wahrscheinlich einen anderen Ausdruck als „das Leuchtende“ gewählt haben, da das Höllenfeuer ja als finster gedacht wird. An sich sind im Arischen Licht und Feuer untrennbar verbunden, so daß dieselben Ausdrücke „Licht“ und „Feuer“ zugleich bedeuten. Aber es gibt auch ein *asūrta*, awest. *axᵛarəta* = „nichtleuchtendes“ Feuer (s. S. 11, 16, 140), und Zaraθuštra trägt der Tatsache, daß ja auch die Devaverehrer den Feuerkult haben und auf einen Aufenthalt im Feuerhimmel hoffen, dadurch Rechnung, daß er ihrem Feuerhimmel sogar finsteres und darum schlechtes

zuschreibt, der für ihn „das Haus der Lüge“ ist; s. oben S. 10. Der Ort des guten Feuers (*xᵛāϑra*, s. S. 9, 18, 36 ff., 57 f., 159) ist der Feuerhimmel.

Wahrscheinlicher also ist es, daß in den eben übersetzten Strophen zu „auf das Leuchtende“ der Begriff „und auf das Finstere“ zu ergänzen ist. Eine solche Ergänzung eines Substantivums, besonders eines gegensätzlichen, zu dem durch Worte Ausgedrückten ist eine Eigentümlichkeit des Arischen. Ein Beispiel begegnete uns oben S. 134 in der Strophe ṚV. VIII, 1, 6, wo im Texte steht *„mātā́ ca“* „und die Mutter“, was bedeutet „du und die Mutter“. Man sagt *rájasī* und *ródasī*, um mit beiden Wörtern die gesamte Welt zu bezeichnen. Der erste Ausdruck bedeutet „die beiden, die Finsternis und“, der zweite „die beiden, das Licht und“. Im ersten Falle ist zu ergänzen „das Licht“, im zweiten „die Finsternis“. Im Awesta begegnen elliptische Duale und Plurale wie *grə̄hmā* „Grə̄hma und (seine Anhänger)“; *mazdå ahuråŋhō* „der Verstand, der Herrscher, und (die anderen Lichtwesen)“; *pitarə* „die beiden, der Vater (und die Mutter)“ = ved. *pitárau; dvaēibya haca nərəbya* „von zweien, von einem Mann und (einem Weib)“. Vgl. Reichelt, Aw. Elementarbuch §§ 421. 423. (*savōi* Y. 43, 2 ist Infinitiv, *savā* Y. 45, 7 acc. pl. n. Diese beiden Beispiele sind also bei Reichelt zu streichen.)

Ein Überblick über die von Bartholomae, Sp. 1398 unter aa) aufgeführten Belege für das substantivische neutrale *vohu* zeigt, daß dieses Wort nur selten (V. 3, 29) wie *vásu, išti, ərəti = aṣ̌i*, materiellen Besitz bezeichnet, überall aber „das Licht(e)“ bedeutet. Als besonders charakteristisch führe ich folgende Stellen an:

Yt. XI, 3:

daēna māzdayasniš vīspaēṣ̌u vaŋhuṣ̌u vīspaēṣ̌uca aṣ̌o·ciϑraēṣ̌u
haiϑya·dātəma, aϑa dātəm zaraϑuštri.

„Das mazdayasnische Herzenslicht (als Lehre oder Erkenntnisquelle; s. oben S. 112) ist unter allen Lichtern und (insbesondere) unter allen Lichtern der Wahrheit das am meisten die Wahrheit gebende, und demnächst (ist es) die zaraθuštrische Satzung.“ Wolff übersetzt: „die maz-

dayasnische Religion (ist's, die) bei allen ašaentstammten (das Geforderte) am besten wahrmacht — desgleichen das zaraθustrische Gesetz.“ Trotz der Ergänzung des im Texte nicht stehenden „das Geforderte“ ist mir das ebenso unverständlich wie dem Übersetzer selbst, der in der Fußnote ein Fragezeichen hinzufügt.

Hier steht *vohu* unter anderen Ausdrücken des Lichts, die seine eigene Bedeutung sichern.

Yt. XIII, 153:

imąmca ząm yazamaide, aomca asmanəm yazamaide, tāca vohu yazamaide yā antərəstā.

„Wir opfern dieser Erde und wir opfern jenem Himmel und wir opfern allem Leuchtenden, das sich zwischen beiden befindet.“ Wolff: „Die Erde hier verehren wir, und den Himmel dort verehren wir, und (all) das Gute, das sich dazwischen (befindet), verehren wir.“

Yt. XIV, 57:

haoməm baire sāiri·baoyəm,
haoməm vərəϑrājanəm baire,
nipātārəm vohu baire,
pātārəm tanuye baire.

„Haoma trage ich, den vom *Sieden* erlösenden, Haoma trage ich, den Töter der Angreifer (= der Feinde), ich trage den, der das Licht hütet (oder: verwahrt), ich trage den Schützer für meinen Leib.“ Wolff: „Einen vor dem Untergang rettenden Haoma(stengel) trage ich [als Zauber] bei mir, einen sieghaften Haoma(stengel) trage ich bei mir, den Beschützer des Guts (!) trage ich bei mir, den Beschützer (meiner) Person trage ich bei mir.“

sāiri ist nicht mit Bartholomae zu *sir* „zerbrechen“, sondern zu *śir* „sieden“ zu stellen, derselben Wurzel, welche im Vedischen von der Überführung in den Feuerleib und in das Himmelsfeuer gebraucht wird. Nach dem Awesta findet dieses Sieden in glühendem Erze statt und beschädigt nur die Anhänger der Lüge, nicht aber die der Wahrheit. In unserer Stelle wird dieser Schutz vor der Beschädigung dem Haoma zugeschrieben, was natürlich unzaraθuštrisch

ist. Auf dieser Anschauung beruht das Beiwort *dūraoša*, welches der Haoma im jüngeren Awesta führt und welches bedeutet: „der das verderbliche (= daēvische) Feuer entfernt“; s. unten, Anm. 1, S. 159 f. Daß Haoma der „Hüter“ oder „Verwahrer des Lichtes“ heißt, ist nach dem oben S. 68 ff. Gesagten verständlich.

Der Feuerhimmel wird Y. 43, 3 und 51, 6 als *vahyō vaṇhəuš* bezeichnet, was natürlich nicht heißt „was besser ist, als gut“, sondern „was leuchtender ist, als das Leuchtende“. Zaraθuštra nennt seine Lehre *vohu* „das Leuchtende“, Y. 33, 2, da sie ein Ausstrahlen seiner *daēnā* ist; s. oben S. 112. Im Yasna haptaṇhāiti wird das dieser Lehre Entsprechende *vohu* „das Leuchtende“ genannt, wie es Y. 39, 4 heißt: „und wie du, Herrscher, Verstand, gedacht und gesprochen und gegeben und gewirkt hast alles Leuchtende (*vohu*), so wollen wir dir geben, so wollen wir dir (= für dich) lehren, so wollen wir dir mit diesen Dingen (= mit Gedanken, Worten, Gaben und Werken) opfern, so wollen wir dich verehren, so wollen wir dich bitten (wörtlich: „nach dir zielen“), Verstand, Herrscher!“

Somit ergibt sich, daß im alten wie im jüngeren Awesta das substantivische neutrale *vohu* überall „das Leuchtende“ oder „das Licht“ bedeutet, auf materiellen Besitz aber nur selten angewendet wird.

3. Das Adjektivum *vohu*

wird in den Gāθā, wie ein Überblick über die von Bartholomae, Sp. 1395 f., gegebenen Stellen zeigt, nur von Personen und Dingen gebraucht, welche entweder selbst — mikro- oder makrokosmisches — Himmelsfeuer sind, oder sich in ihm befinden, von ihm erfüllt sind oder mit ihm zusammenhängen.

In eschatologischer Beziehung ist also alles *vohu* „leuchtend“, was mit dem Feuerhimmel, der Y. 44, 8 *vohū urvāxšat̰* „das helle Licht“, an anderen Stellen *vahyah* „das Leuchtendere“ und *vahišta* „das Leuchtendste“ heißt, zu-

sammenhängt; also auch die Aufnahme (*ādā*, Y. 33, 12) oder der Übergang (*pərəϑa*, Y. 48, 2) in ihn.

Leuchtend wie das Herzensfeuer sind seine Ausstrahlungen und Wirkungen oder Verkörperungen (*manah, mainyu, cisti, frașasti, sravah*), seine Besitzer (*x^{v}aētu*, Y. 39, 5), sowie das, was vom *x^{v}varənah* erfüllt ist (*xšaϑra, apascā... vahištā sraēštā*, Y. 38, 4. 5), leuchtend ist natürlich auch, der Etymologie entsprechend, die Wahrheit (*aša*) und der Wohlstand (*aši*), also namentlich die Weidewirtschaft und ihre Produkte (*vāstrya, āramati, urvarā, īš, āzūitī, parəndī*, Y. hapt. 38, 2). Ist sie doch die Grundlage und das Ziel der zaraθuštrischen Lehre.

Die Wahrheit erfordert die Züchtung des Rindes (Y. 44, 20); diese ist das Werk des „leuchtenden Denkens" (Y. 34, 14). „Die auf Grund des Rindes wohnen" (= die ihre Wohnstatt auf der Rinderzucht begründet haben") ist im Y. hapt. 37, 2 die Bezeichnung der Anhänger der Lehre Zaraθuštras. Der Viehzüchter ist derjenige, der der Lüge (*druj*) nicht anhangt (Y. 31, 15).

Gibt doch die Kuh die Milch, welche nach arischem Glauben wie der Sóma das Herzensfeuer entflammt; s. oben S. 71 ff., 90 ff. Und so sagt Zaraθuštra von ihr Y. 48, 6: „Denn sie hat uns gute Wohnstatt, sie uns Dauer gegeben (weil sie nämlich die Hauptnahrungsmittel liefert), sie die Kraft zum (oder: beim) Leuchten des leuchtenden Denkens. Darum hat für sie der Verstand (*mazdāh*) durch die Wahrheit (*aša*) die Pflanzen wachsen lassen, der Herrscher, bei der Geburt des ersten Lebens."

Daß *vohu* als Beiwort von *aša* „leuchtend" bedeutet, läßt sich schon aus der einen Gāθā-Stelle Y. 32, 2 beweisen:

aēibyō mazdå ahurō sārəmnō vohū manaŋhā,
xšaϑrāt̰ hacā, paitī·mraot̰, ašā huš·haxā x^{v}ənvātā:
spəṇtąm vō ārmaitīm, vaŋuhīm, varəmaidī; hā·nō aŋhat̰!

„Ihnen antwortete der Verstand, der Herrscher, sich vereinigend mit dem leuchtenden Denken, auf Grund seiner Herrschaft, gut befreundet (= in guter Freundschaft) mit der himmelslichtigen Wahrheit: „Wir haben uns eure

erleuchtete Āramati, die leuchtende, erwählt; sie sei die Unsere!"

Hier steht also bei *aša* statt des gewöhnlicheren *vohu* das unmißverständliche *x^{v}ənvat*.

Ebenso steht in einer anderen Gāθā-Stelle, Y. 30, 2, *sūcā manaŋhā* statt des gewöhnlichen *vohū manaŋhā*; s. unten S. 32, Fußn. 1 u. 154 f. Auch diese Stelle allein schon beweist, daß *vohu* „leuchtend" heißt.

Vohu manah heißt also nicht „der gute Sinn", sondern „das leuchtende Denken", „der helle Gedanke". Daß *manah* vor allem das Denken bedeutet, wird durch die arischen Belegstellen des Wortes ebenso bewiesen, wie durch die Bedeutung der zu seiner Wurzel gehörigen Wörter der anderen indogermanischen Sprachen. Als Ausstrahlung des Herzensfeuers (*bráhman, daēnā*) aber ist das *manah* selbstverständlich Feuer, Licht. R̥V. VI, 9, 5 heißt es von dem „in allen Menschen befindlichen" Feuer (*agní vaiśvānará*):

dhruvám jyótir níhitaṃ dr̥śáye káṃ,
máno jáviṣṭhaṃ patáyatsv antáḥ;
víśve devā́ḥ sámanasaḥ sáketā
ékaṃ krátum abhí ví yanti sādhú.

„Ein festes Licht ist es [das Feuer] niedergelegt (nämlich im Herzen) zum Schauen (= damit es das geistige wie das leibliche Schauen bewirke; s. die Bemerkungen zu √ *dī*, oben S. 33 f.), das schnellste Denken unter allen, die da fliegen (Sinn: Obwohl das *mánas* im Herzen der Geschöpfe festsitzt, so fliegt es doch schneller, als alle flugbegabten Wesen). Alle *devá*, eines Denkens, eines Lichtes (*kéta*, √ *cit*, hier wohl im Sinne von „Willen") kommen richtig von verschiedenen Seiten zu der einen (Geistes-)Kraft (nämlich der des *agní vaiśvānará*) zusammen."

Zaraθuštras Lehre ist nicht auf den Glauben und auf das Gefühl, sondern auf den Verstand gegründet. Sie zeigt weder mit der jüdischen, noch mit der christlichen Religion Verwandt-

schaft. Die höchste Macht, welche die Welt regiert oder regieren soll und schließlich den Sieg über die Mächte der Finsternis, d. h. des Unverstandes, erringen wird, ist nach Zaraθuštra der Verstand (*mazdāh*), mit dem er sich befragt, auf den er seine Lehre begründet, und der durch das „leuchtende Denken“ gegen das sinnlose Hinschlachten des Viehes bei den devischen Opfern wirkt. Der ständige Zusatz *ahura* „der Herrscher“ drückt aus, daß dieser Verstand höher steht, als das „leuchtende Denken“, „die Wahrheit“, „das Herzenslicht“ (*daēnā*) und seine anderen Gehilfen. Mazdāh ist Substantivum, und da der Träger dieser Bezeichnung der Vater des Gedankens (*manah*) ist, so ist ihre Bedeutung „Verstand“. Die Übersetzung „der weise Herr“ verkennt den Grund, aus welchem *ahura* stets bei *mazdāh* erscheint. Durch die christlichen Begriffe, welche die Iranisten der Logik und der Etymologie zum Hohne überall in das Awesta-Wörterbuch hereingebracht haben, und durch zahlreiche andere Mißdeutungen, die nur dadurch möglich wurden, daß keiner von ihnen die Anschauungen erkannt hat, welche die Arier vom Mikro- wie vom Makrokosmos hegten und daß sie wie die Indologen den durchaus unwissenden späten Erklärern der alten Texte ein blindes, durch und durch unwissenschaftliches Vertrauen entgegenbrachten, ist es nun glücklich so weit gekommen, daß der größte Teil des Awestas unlogisch und darum unverständlich geworden ist. Zaraθuštra erscheint in den Übersetzungen der Gāθā als ein frömmelnder, hirnloser Pietist, der Mann, der den Verstand und das „leuchtende Denken“ als einzige Erkenntnisquellen anerkennt!

Aber den Verstand wie das „leuchtende Denken“ stellt sich Zaraθuštra, insoweit in den Anschauungen seiner Zeit befangen, als Feuer vor, welches die Welt umgibt und in jedem Menschenherzen flammt. Und darum nennt er die Anhänger seiner eigenen Lehre „die, welche ein gutes Herzensfeuer haben“ (*hudaēna, hudāy, hudāh*), „die Erleuchteten“ (*dāϑa, √ dī*) und „die Glühenden“ (*arədra*, zu lat. *ardeo*, aw. *arədvī*, ved. *ardáyāmi*), und das Gebet dieser „Glut-

menschen“ — vgl. das indische *tāpasá*, das dem Sinne nach genau dem awestischen *arədra* entspricht — ist *vahma* „Glut“, „Licht“, von derselben Wurzel *vas* gebildet, zu der *vohu, vahyah, vahišta* gehört[1]).

Anmerkungen.

1. Die Überführung in den Feuerleib.

Darüber, wie sich die vedischen Stämme die Überführung in den Feuerleib dachten, gibt uns der Ṛgveda befriedigende Auskunft. Die wichtigste Stelle ist ein Begleittext zur Leichenverbrennung, in welchem es heißt:

ṚV. X. 16. 1. Zerbrenne diesen nicht (*maínam... ví daho*), Agní, und umglühe ihn nicht rings (*mâbhí śoco*, dem Sinne nach wohl = versenge ihn nicht am ganzen Leibe); zerfetze nicht seine Haut, nicht seinen Leib! Wenn du ihn gekocht gemacht hast (*śṛtáṃ kṛṇávo*), Wesenkenner, dann schicke ihn zu den Vätern (= zu den Manen)!

2. Wenn du ihn gekocht gemacht hast, (*śṛtáṃ yadā́ kárasi*), Wesenkenner, dann umgib ihn mit den Vätern, damit er auf diese Einführung ins Leben gehe (d. h. gib ihm eine Begleitung von früher Verstorbenen, bereits in Lichtgestalten Verwandelten, damit ihn diese sicher nach dem Ort des ewigen Lebens geleiten); dann soll er der unumschränkte Führer der *devá* werden.

4. Der Bock ist dein Anteil; mit Glut verbrenne diesen (*tápasā táṃ tapasva*); diesen möge deine Hitze (*śocis*) verbrennen, diesen

---

[1]) Aus der Bedeutung von *vohu* ergibt sich die Etymologie von *vohunī* „Blut“ (im Anfang der Komposita sāsanidisch *vohuna-* geschrieben, wohl für *vohunā-*). *vohu-nī* bedeutet „Feuerführung“. Daß das Blut die Wärme im Körper verteilt, war durch Beobachtung am Lebendigen wie am Toten leicht festzustellen. Darum heißt „Blut“ auch *vaŋhutāt* „Feueressenz“, „Feuersubstanz“ (V. 6, 7. 29).

deine Flamme (*arcíḥ*). Diejenigen deiner Körper, welche heilbringend sind, Wesenkenner, mit denen führe diesen in die Welt des Guthandelnden!

5. Entlaß ihn wieder, Agní, zu den Vätern, der in dir dargebracht (*ā́hutaś*) dahingeht unter *svadhā́*-Rufen. Sich in Leben kleidend gehe der Rückstand (*śéṣaḥ*) hin; mit seinem Leibe vereinige er sich, Wesenkenner!

7. (An den Toten:) Gegen Agní lege dir eine Hülle um mit den Gliedern der Kuh; bedecke dich mit Talg, mit Fett; so wird dich nicht der Kühne, sich seiner Flamme (*hárasā*) gewaltig Freuende, fest umklammern in dem Bestreben, dich zu zerbrennen (*vidhakṣyán*).

Aus diesen Strophen ergibt sich zu völliger Gewißheit, daß man unter allen Umständen ein Verzehren des Körpers durch das Feuer verhindern wollte, und daß man in der Leichenverbrennung nur ein „Kochen“ sah, welches nicht zur Vernichtung des materiellen Leibes dienen, sondern diesen vollständig und unverletzt in Himmelsfeuer verwandeln sollte. Man deutete die Körperbewegungen, die ein brennender Leichnam ausführt, als wiedererwachendes Leben, sah sein Aufgehen in der Glut und schloß daraus, daß er sich in Feuer verwandelte und dann von den durch das Opfer herbeigerufenen Manen (s. auch X, 154), da er selbst ja den Weg nicht kannte, in das Himmelsfeuer geleitet wurde. Damit das Feuer (Agní) die Leiche nicht verzehre, bot man ihm als Ersatz einen Bock als Nahrung und bedeckte außerdem Glied für Glied des Toten mit den entsprechenden Körperteilen einer Kuh, welche im späteren Ritual den Namen *anustaraṇī* „die genau Bedeckende“ führte. Man bot Agní also ein an Volumen reicheres Mahl und hoffte ihn auf diese Weise zu bestimmen, auf das Verzehren des Toten zu verzichten. Aber ebenso sorgsam war man darauf bedacht, daß dem Toten bei der Umwandlung in Feuer

nichts von seinem Leibe verloren gehe. Da man nun beobachtete, daß bei der Verbrennung ein Rückstand an Asche und Knochen verblieb, so wünschte man (Str. 5), daß sich auch dieser Rückstand (*śéṣaḥ*, was Graßmann und Griffith in hier unwahrscheinlicher Weise auf die Hinterbliebenen gedeutet haben) „in Leben kleide“ und mit seinem Leibe vereinige. Ganz verfehlt ist der Versuch J. W. Hauers, Die Anfänge der Yogapraxis, Stuttg. 1922, S. 105ff., ṚV. X, 16 auf „die Zeremonie der Erhitzung des in Ekstase zu versetzenden, in Scheintod fallenden Geweihten“ zu deuten. — In einem anderen Bestattungstexte heißt es:

ṚV. X, 56. 1. Dieses (der feuerglühende Leib auf dem Scheiterhaufen) ist dein eines Licht, und darüber hinaus ist dein eines (das der Sonnenstrahlen, die den Weg nach dem Feuerhimmel bilden?): mit dem dritten Lichte (dem des Feuerhimmels) vereinige dich (oder: in das dritte Licht gehe ein)! Bei der Vereinigung (oder: beim Eingehen) sei willkommen, ein Liebling der *devá* in der höchsten Geburtsstätte!

2. Dein Leib, o Renner (= Agní, der hier angeredet wird), der den Leib (des Toten) führt, verleihe lieben Schutz uns (und) dir (dem Toten). Nicht vom Wege abkommend sollst du dich, die *devá* zu stützen, wie im Lichthimmel, dem großen Lichte (Agnís, der die Verwandlung in den Feuerleib vornimmt) angleichen (*ā́ mimīyāḥ*, wörtlich „sein Ausmaß annehmen“).

4. Über die Größe dieser (der *devá* = „Lichtwesen“) haben von je die Väter (= Manen) geherrscht (vgl. X, 16, 2, oben S. 147); als *devá* (Lichtwesen) haben sie (die Väter) in die *devá* die Kraft gelegt. Sie haben zusammengefaßt, und alles, was geleuchtet hat (= was aus den *devá* ausgestrahlt ist), das ist in ihre (der *devá*) Leiber wieder eingegangen.

5. Durch ihre Kräfte haben sie von je das ganze Dunkel (*rájah*, d. i. die Menschenwelt, über der sie sich im Lichthimmel befinden) umschritten, ihre früheren Stätten, die unermessenen, ausmessend (= durchmessend); in ihren eigenen Leibern haben sie von je alle Wesen zusammengehalten; sie haben sie vielfältig ausgeströmt nach allen Geschöpfen hin.

In den beiden letzten der eben angeführten Strophen ist also schon eine entwickeltere Lehre enthalten, nach welcher die Seelen der Geschöpfe Ausstrahlungen persönlicher *devá* sind, in deren Leiber sie nach der Verwandlung in Himmelsfeuer wieder zurückkehren.

In einem dritten Bestattungsliede lesen wir:

X, 154. 2. Denen die Glut (*tápas*) nichts anzuhaben vermag, die durch die Glut in das Himmelslicht (*svàr*) eingegangen sind, die sich Glut erworben haben (und) Größe, zu denen sollst du hingehen!

Endlich

X, 15. 8. Unsere früheren Väter, die den Sóma liebenden, sind herbeigefahren zum Sómatrunke, die leuchtendsten (*vásiṣṭhāḥ*). Mit ihnen soll Yamá sich gemeinsam erfreuend die Opfergaben verzehren, willig mit den Willigen, so viel ihm beliebt.

10. Die Wahrhaften, Opfernahrung Verzehrenden, Opfernahrung Trinkenden, mit Índra, mit den *devá* den Wagen Teilenden: komm, Agní, mit tausend die *devá* preisenden, höchsten, früheren Vätern, welche die Glut (= den Feuerhimmel) bewohnen (*gharmasádbhiḥ*).

11. Ihr von Agní bereiteten (*ágniṣvāttāḥ*) Väter, kommt herbei! Setzet euch jeder auf seinen Sitz, die ihr gute Führung (des Toten, der verbrannt wird, ins Jenseits) gewährt! Verzehret die Opferspeisen, die euch auf dem *barhís* dargeboten (aufgetragen) sind! Dann gewähret uns mit allen Mannen versehenen Reichtum (*rayím*)!

14. Die durch Agní Verbrannten und die durch Agní nicht Verbrannten (*yé agnidagdhā yé ánagnidagdhā*), die sich inmitten des Lichthimmels (*diváḥ*) nach Belieben berauschen, mit diesen zusammen gestalte als Selbstherrscher nach Wunsch unter Führung ins (jenseitige) Leben diesen Leib!

Wenn *ágniṣvāttāḥ* in Strophe 11 bedeutete „von Agní verzehrt", so müßte die spätere Vorstellung vorliegen, die uns in X, 56, 4. 5 begegnete. Wahrscheinlicher ist es, daß *svāttāḥ* im Sinne des Partizipiums von *sūd* steht, der Wurzel, welche in den Āprī-Liedern von der Zubereitung der Opfergaben für die *devá*, also von der Überführung in die Feuergestalt, gebraucht wird. Zweifelhaft ist mir, ob in Strophe 14 *ánagnidagdhā* auf das Begraben der Toten geht. Die Wurzel *dah* wird sonst bei der Bezeichnung der Leichenverbrennung vermieden. Wir haben gesehen, daß Agní in X, 16, 1. 4—7 ängstlich gebeten wird, den Leichnam nicht zu verbrennen, und daß das Nichtverbrennen des Leibes bei der Feuerbestattung allgemeine Anschauung war, das ergibt sich auch aus X, 154, 2 und aus Atharvaveda IV, 34, 2: „Knochenlos, in Feuer verwandelt durch das Feuer (*pávana*), gehen sie (die auf dem Scheiterhaufen in Feuer Verwandelten) ein in die leuchtende Welt; der Wesenkenner (= Agní) verbrennt nicht ihr Geschlechtsteil; im Feuerhimmel (*svargé loké*) gibt es für sie viel Weiblichkeit."

Diese letzte Strophe beweist, daß noch in späterer Zeit die Anschauung herrschte, die in ṚV. X, 16 zum Ausdruck kommt. Durch „Kochen" verwandelt (*pū*, dieselbe Wurzel, welche die Durchläuterung des Sómas bis zu reinem *bráhman* bezeichnet; s. oben S. 73 ff.) Agní den Leib der Toten in einen reinen Feuerleib: aber dieser Leib bleibt dabei unverletzt.

Also ebenso wichtig wie die Unsterblichkeit war den Ariern die Überführung des unverletzten, vollständigen Leibes in den Feuerhimmel, und das ist der ursprüngliche Sinn des awestischen *haurvatāt*, wie sich aus der ständigen Verbindung dieses Wortes im Dualkompositum mit *amərə(ta)tāt* ergibt.

Die Magier verbrannten ihre Toten nicht; ebensowenig erwähnt Zaraθuštra die Leichenverbrennung in seinen Gāθā. Daß er sie nicht billigte, darf man mit Sicherheit aus dem Umstande schließen, daß er ja die Feueropfer verwarf, die Leichenverbrennung aber nur eine Sonderform dieses Opfers ist. Auch in Persien verbrannte man, wie wir aus Herodot wissen, die Leichen nicht, sondern begrub sie.

Trotzdem aber hegen auch Zaraθuštra und das jüngere Awesta die Anschauung, daß der dem wahren Kult ergebene Mensch nach seinem Tode in Feuer verwandelt werde.

Zaraθuštra spricht von dem oder den *saošyant*, d. h. „demjenigen" oder „denjenigen", „der" oder „die in Feuer verwandeln werden" (s. Wörterverzeichnis II). Y. 45, 11 ist dieser *saošyant* Mazdāh, der sich dazu der *daēnā* bedient; s. oben S. 104. Unter der *daēnā* ist in diesem Falle wahrscheinlich das kosmische Himmelsfeuer zu verstehen (s. oben S. 112). Ebenso ist Mazdāh der *saošyant* in Y. 48, 9 und 53, 2. An letzterer Stelle wird gleichfalls Mazdāhs *daēnā* als das verwandelnde Feuer genannt. Y. 34, 13 werden die *daēnā* „derer, die in Feuer verwandeln werden", mit dem in Feuer verwandelnden Himmelsfeuer *(urvāxšat)* gleichgesetzt (oben S. 101 f.). Y. 46, 3 werden die (Geistes-)Kräfte derer erwähnt, „die in Feuer verwandeln werden". Y. 48, 12 heißt es: „Nun werden diejenigen die *saošyant* (= diejenigen, die in Feuer verwandeln werden) der Länder sein, welche sich durch das leuchtende Denken der Befriedigung deiner Verkündigung, o Verstand, durch Taten, durch die Wahrheit anschließen. Denn diese sind eingesetzt als die Vernichter des Raubkriegs (*aēšma*, s. oben S. 106)."

Die *saošyant* sind also nach Zaraθuštra der Verstand *mazdāh* und die Förderer seiner Lehre, namentlich Fürsten, welche sich dazu bekennen.

Die Verfasser des jüngeren Awestas denken darum nur folgerichtig, wenn sie, die Priester, sich selbst als die *saošyant* bezeichnen; aber auch ein *saošyant* mit dem Eigennamen *Astvat-ərəta* und mehrere, welche am Ende der irdischen Dinge in Wirksamkeit treten, werden genannt.

Der Vorgang dieser Verwandlung in Feuer wird im Awesta wie im Ṛgveda als ein Kochen gedacht und darum mit *yāh-* bezeichnet.

Bartholomae, Sp. 1291, setzt für *yāh-*, n., die folgende Bedeutung an: „Krise, Entscheidung, Wendepunkt"; insbes. „eschatologisch" von dem entscheidenden „Schlußwerk", das den Sieg der ahurischen Welt vollenden wird. Da Bartholomae eine Etymologie nicht zu geben weiß, beruhen diese Übersetzungen auf reinem Raten im Anschluß an die Phantasien der Pahlavi-Literatur.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß *yāh* zu √ *yah-*, ved. *yas-*, ζέω, gehört und „das Kochen" bedeutet. Es ist eine Vṛddhi-Bildung wie *vāc*, √ *vac*; vgl. die Nominative *dyaúh*, √ *dyu*, *gaúh* neben *-gu* im Kompositum, *su-hárd* neben *hṛd*, awest. *yaoš*, Y. 46, 18 zu √ *yu*. S. auch Bartholomae, Grdr. I, § 174 b (S. 95). Daß mit diesem Kochen die Scheidung der *daēva-* und *yazata*-Verehrer verbunden war, zeigt das Wort *vyāh-* (= *vi-yāh*) „Auseinanderkochung" (Bthl. setzt *vyam-* f. an!).

Auch Zaraθuštra macht sich den Ausdruck und darum wohl auch den Begriff zu eigen: Y. 46, 14: „Diejenigen, die du, Verstand, bei dem Kochen in demselben Hause vereinigen wirst, o Herrscher, die rufe ich an durch die Worte des leuchtenden Denkens." — Y. 49, 9: „Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in (Himmels-) Feuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= verlangt) der leuchtend (= das Richtige) Redende Vereinigung mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen die Himmelsfeuer (ihrer Herzen, *daēnā*) vereinigen werden im leuchtendsten Lohne, beim Kochen, Jāmāspa!"

Mit „groß" oder „größt" wird das Wort an folgenden Stellen verbunden:

Y. 30, 2: „Höret mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit leuchtendem (*sucā*) Denken durch Unter-

scheidung der beiden Wahlen (= Entscheidung für das Licht oder für die Finsternis), Mann für Mann für seinen Leib (= für sich selbst), noch vor dem großen Kochen euer Augenmerk darauf richtend, daß es (oder: er, der Leib, durch die *daēnā*) für uns strahle!"

Y. hapt. 36, 2: „So komme denn als leuchtendstes *(urvāzištō)*, um dich mit uns zu vereinigen, du Feuer des Verstandes, des Herrschers, mit dem Licht *(urvāzayā)* des Leuchtendsten, mit der Verehrung des Ehrwürdigsten, zu uns zur größten der Kochungen!"

Ferner im jüngeren Awesta:

Y. 58, 7: „Verehrung dir, Feuer des Ahura Mazdāh; du wollest kommen zur größten der Kochungen! Gewähre Macht für Hilfe, Macht für Unterstützung der (gen.) mit der Unversehrtheit verbundenen Unsterblichkeit!"

Yt. 11, 3: „Die leuchtend gesprochene Rede ist beim Kochen diejenige, welche die Feinde am besten tötet."

Nur an einer einzigen Stelle des Awestas, Yt. 13, 41, steht *yāh* im nichteschatologischen Sinne als Synonymon von *ązah* „Not", „Angst", „Gefahr", eine Übertragung, die begreiflich genug ist[1]).

Dieses Kochen geschieht nach den Gāθā in flüssigem Metall, wie sich aus den 3 Belegen, Y. 30, 7; 32, 7; 51, 9 ergibt.

Y. 30, 7: „Und zu ihm (nämlich „dem erleuchtetsten Geist", dem Verstand) kam mit der Herrschaft, dem leuchtenden Denken und der Wahrheit Āramati und gab den Leibern Bestand und Dauer; und als erster von diesen wird er (der Verstand) der Deine sein bei den Aufnahmen durch das Erz."

Y. 32, 7: „Der Wissende soll nimmermehr im Verlangen nach diesen Freveln sie rühmen, auf Grund deren (nach der bisherigen daēvischen Lehre) das Leben verkündet wird nach allem, was man bisher gehört (also auch gelehrt) hat, durch das . . . (x^{v}*aēna*?) Erz, (im Verlangen nach jenen Freveln) über deren Ausgang du, Herrscher, Verstand, am besten unterrichtet bist."

[1]) Vgl. unser „es geht heiß her", „in einen Hexenkessel geraten"; franz. *„ça chauffe"*.

Diese Strophe soll besagen, daß die daēvischen Opfergreuel, welche nach der daēvischen Lehre den Himmel sichern, dies in Wahrheit nicht tun; darüber ist der Verstand am besten unterrichtet, „das sagt einem die Vernunft".

Y. 51, 9: „Die Befriedigung, welche du den beiden Gegnern (= den Verehrern Mazdāhs und denen der *daēva*) geben wirst durch dein leuchtendes Feuer (*ϑwā āϑrā suxrā*), Verstand, durch das flüssige Erz (*ayaŋhā xšustā*), von dieser lege in die Gemüter (?) ein Zeichen, um den Anhänger der Lüge in Finsternis, den Anhänger der Wahrheit in Himmelslicht zu verwandeln."

In der zuletzt übersetzten Stelle wird das Erz *xšusta* genannt, was der Etymologie entsprechend „flüssig" heißt. Rätselhaft dagegen ist das Beiwort x^{v}*aēna*, Y. 32, 7. In Yt. 13, 2 f. sagt Ahura Mazdāh von den *fravaši*: „Durch ihren Reichtum und durch ihr x^{v}*arənah* stützte ich auseinander, Zaraθuštra, jenen Stein(himmel, *asmanəm*), der oben ist, leuchtend, weithin sichtbar, der sich an diese Erde heran und um sie herumgelegt hat wie eine Burg (*vīš*), jener, der da steht, geistgestellt (*manyustātō*), festgefügt, mit fernen Grenzen, in Gestalt . . . (x^{v}*aēnahe*) Erzes, leuchtend nach den (= allen seinen?) Dritteln; den Mazdāh anlegt als Gewand, den sternengeschmückten, geistgebauten, gefolgt von Miθra und Rašnu und der erleuchteten Āramati, bei dem der Hälften beide Enden rings nicht zu überschauen sind."

In dieser Stelle ist also die Bedeutung „Steinhimmel" schon geschwunden; *asman*, wörtlich „Stein", bedeutet hier „Himmel" schlechthin; sonst könnte ja nicht gesagt werden, er stehe da „in Gestalt von . . . Erz". Der Sinn des Beiwortes x^{v}*aēna* ergibt sich aber auch aus dieser Stelle nicht; sie zeigt nur, daß es sich um kein Synonymon von *xšusta* „flüssig" handeln kann.

Immerhin legt es diese Yašt-Stelle im Vergleiche mit Y. 32, 7 nahe, das eschatologische Erz, wie es an sich wahrscheinlich ist, im Feuerhimmel zu suchen.

Daß die Verehrer der *daēva* in Finsternis verwandelt werden, ist eine Anschauung, die sich als

logische Folgerung aus der Verwandlung der Anhänger der Wahrheit in Licht ergibt. Die *rakṣás* sind ja verkörperte Finsternis (*rákṣas*).

Ebenso selbstverständlich ist es, daß man diese in verkörperte Finsternis übergeführten Wesen in eine von Finsternis erfüllte, den Gegensatz zum Lichthimmel bildende Örtlichkeit versetzte (Y. 49, 3; 31, 20; 45, 9), und daß man, wie das Leben der Seligen im Empyraeum, so auch das Leben der Verdammten „im Hause der *daēva*" oder der „Lüge" als ewig dachte (Y. 46, 11; 30, 11).

Welche Rolle Zaraθuštra der „Brücke des Scheiders" (*cinvatō pərətu*) zuschrieb, geht aus den beiden Gāθā-Stellen ziemlich deutlich hervor. In Y. 46, 10f. sieht Zaraθuštra sich mit denjenigen, welche seiner Lehre folgen, im Geiste schon über diese Brücke dahinziehen, während den Karapan und den Kavi an dieser Brücke ihre eigene Seele zürnen werde, an der sie ins Haus der Lüge gelangen für alle Zeit. Y. 51, 13 wird dasselbe von der Seele des Anhängers der Lüge gesagt. Jedenfalls ist mit der „Brücke des Scheiders" die Straße gemeint, die sich vom Wege der nach dem Hause der *daēva* Wandernden abzweigt und nach dem Lichthimmel führt; vgl. noch Y. 71, 16; V. 13, 3; 19, 29f. An diesen Stellen des jüngeren Awestas ist von dem flüssigen Erze keine Rede, wie im ganzen jüngeren Awesta nicht. An der letzten Stelle haben wir eine andere Version des Seelenweges vor uns, welche oben S. 99f. besprochen worden ist. Die Brücke des Scheiders dürfte letzten Endes mit der Seelenstraße identisch sein, von welcher es Bṛhad-ār.-Up. IV, 4, 8 heißt:

Die dünne, ausgedehnte, alte Straße
Hab' ich ertastet, hab' ich aufgefunden;
Sie wandeln Weise, die das *bráhman* kennen,
Erlöst von hier, empor zur Welt des Himmels.

Kāṭh.-Up. III, 14 wird von dieser Straße gesagt: „Scharf ist und ungangbar die Messerschneide."

Es ist unverkennbar, daß im Awesta zwei verschiedene Anschauungen über das Schicksal der Seele vertreten sind; sie sind zum Teil in die eschatologischen Schilderungen der

Pahlavi-Bücher aufgenommen worden, die aber sehr erweitert sind und vieles enthalten, was im Awesta nicht steht und der Weltanschauung seiner Verfasser nach auch gar nicht darin hätte stehen können. Aus dieser späten Priesterliteratur das Gegenteil zu schließen und nun gar mit ihrer Hilfe die eschatologischen Stellen der Gāθā erklären zu wollen, ist völlig unstatthaft.

Im Būndahišn XXX, 19 f. heißt es nach West, SBE. V, 125 f.: „Afterwards the fire and halo [mit der Fußnote: Reading khîrman; M 6 has 'the fire and angel Aîrman (Av. Airyaman) melt the metal in the hills', &c.] melt the metal of Shatvaîrô, in the hills *and* mountains, *and* it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when *one* is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk; but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal."

Daß das irdische Metall in den Gāθā gemeint wäre, wird schon durch Y. 49, 1 ausgeschlossen, wo Zaraθuštra sagt: „Durch leuchtende Aufnahme (in den Feuerhimmel: *vaŋuhī ādā*) sei mir eine Stütze; ihm (Zaraθuštras Gegner Bəṇdva) bereite durch das leuchtende Denken das daēvische Feuer (*aoṣ̌a*)!" Denn die Heimat des leuchtenden Denkens (*vohu manah*) ist wie die des Verstandes (*mazdāh*) der Feuerhimmel. Ferner ist es jedenfalls nicht im Sinne des Awestas, daß durch das Metall alle Menschen geläutert werden. Wenn der Wortlaut in Wests Übersetzung richtig wiedergegeben ist, was ich nicht beurteilen kann, so würden nach der angeführten Stelle des Būndahišn die Bösen nur die Strafe erleiden, daß sie während des Aufenthaltes im glühenden Metall die Pein erdulden, von welcher die Anhänger der Wahrheit verschont bleiben.

Der alte Sinn der Lehre vom glühenden Erze ist also hier fast völlig vergessen. Von einer Verwandlung in gestaltetes Licht und in gestaltete Finsternis ist hier überhaupt keine Rede, ebensowenig von einer Aufnahme der Lichtgestalten in den Feuerhimmel, von einer der Gestalten der Finsternis in das Haus der *daēva*. Und was dann von

der Tätigkeit des *saošyant* und seiner Gehilfen erzählt wird, und von dem Stieropfer (!), das ist wirr und völlig unzaraθuštrisch und hat mit dem nichts zu tun, was das Wort *saošyant* seiner Etymologie zufolge besagt. Daß aber auch das jüngere Awesta die Tätigkeit des *saošyant* noch ganz im Sinne der Etymologie des Wortes auffaßt, das ergibt sich aus der oben S. 18 angeführten Definition des Wortes im Vendīdād. Im Bundahišn XXX, 27 ff. dagegen wird erzählt, daß der *saošyant* und seine Gehilfen „give every man the reward and recompense suitable to his deeds", und daß er die Gerechten für immer in den Himmel (*vahišt*) befördert. Wer aber auf Erden keine Verehrung dargebracht und die Zeremonie des Gêtî-kharît nicht vollzogen hat, der muß im Himmel nackt stehen, muß Ahura Mazdāh verehren und wird dann von den yazata bekleidet. Die höllischen Wesen werden vernichtet; die Hölle wird in dem geschmolzenen Metall gereinigt; Ahura Mazdāh setzt das Gewölbe, in welches der böse Geist geflüchtet ist, in das glühende Metall, und das Höllengelände wird nun zur Vergrößerung der Welt benutzt; „the renovation arises in the universe by *his* will, *and* the world is immortal for ever *and* everlasting. This, too, it says, that this earth *becomes* an iceless, slopeless plain; even the mountain, whose summit is the support of the *Kînvar bridge*, they keep down, *and* it *will* not exist."

Man sieht, daß das alles mit den altarischen wie mit Zaraθuštras Anschauungen im völligen Widerspruche steht. Die Verfasser dieser Schilderung wissen noch etwas von dem flüssigen Erz; aber was es damit für eine nähere Bewandtnis hat, das wissen sie nicht mehr und ersetzen das Unbekannte durch Fabeleien, die Ausgeburten ihrer dürftigen Einbildungskraft sind.

Im alten Awesta ist die Anschauung höchst einfach. Die durch das Metall in Lichtwesen Verwandelten gehen in den Lichthimmel ein, die anderen in die ewige Finsternis. Von einem Endkampf und von einer Erneuerung der Welt ist nicht die Rede, ebensowenig von einer künftigen Umgestaltung der Erde und einer auf sie folgenden irdischen Seligkeit.

Die Anhänger der *daēva* werden in ihren Lichthimmel versetzt, der aber kein „Ort des guten Feuers" (*x^vāϑra*, S. 18, Fußn. 1 usw.) ist, sondern in dem ein finsteres Feuer brennt. Sie werden durch das flüssige Erz zu Wesen der Finsternis verbrannt und sind dazu verurteilt, auf ewig in der Finsternis zu leben.

Diese schädigende Seite des Feuers, seine verzehrende Flamme, gegen welche die vedischen Stämme den Toten zu schützen suchen, indem sie Agní anstelle der Leiche einen Bock und eine Kuh zur Nahrung bieten, heißt im ṚV. *háras*. Das Awesta hat dafür den Ausdruck *aoṣ̌a*, m., *aoṣ̌ah*, n. etymolog. = ved. *óṣa(s)*, zu √ *vas*. Bartholomae gibt die richtige Etymologie und die Grundbedeutung in der Fußnote; er hätte letztere aber im Artikel selbst geben sollen. In V. 19 wollen die *dāēva* Zaraθuštra mit dieser Flamme verbrennen. Der Versuch mißlingt, natürlich, weil er das gute Herzensfeuer (*daēnā*) in sich hat. Die einzige Gāθā-Stelle, in welcher das Wort erscheint, Y. 49, 1, haben wir bereits besprochen; s. oben S. 157.

Da nach V. 19 die *daēva* im Besitze des *aoṣ̌a(h)* sind, so ist dieses Feuer das der daēvischen Mächte, also das Höllenfeuer.

Daraus erklärt sich nun auch, weshalb der Haoma das ständige Beiwort *dūraoṣ̌a* führt. Es bezeichnet ihn als denjenigen, dem das daēvische oder Höllenfeuer fern bleibt, als den „Abwehrer des daēvischen Feuers". Da aber im Awesta auch die politischen Feinde als daēvisch angesehen werden, was seinen Grund darin hat, daß eben die ṛgvedischen Stämme von Anfang an die Feinde derjenigen Stämme waren, unter denen Zaraθuštra wirkte, so hat *dūraoṣ̌a* zugleich die Bedeutung „Abwehrer des feindlichen Feuers (*x^varənah = bráhman*)". Diese Bedeutung scheint, nach dem vedischen *duróṣa(s)* zu urteilen, sogar die Grundbedeutung des awestischen *dūraoṣ̌a* zu sein. Bedenkt man die Rolle, welche der Haoma im jüngeren Awesta spielt (s. oben S. 69 ff.), so wird man also dieses Beiwort in jeder Beziehung passend finden. Vgl. auch Yt. XIV, 57, oben S. 142.

Daß *aoša(h)* und seine Ableitungen schon in spätawestischer Zeit die Bedeutung „Verderben“, „verderblich“ angenommen haben, soll nicht geleugnet werden. Der Bedeutungswandel ist verständlich genug. Denn das Verderben ist ja die Wirkung daēvischer Mächte.

Das vedische *óṣa(s)* liegt nur in den Adjektiven *duróṣa* (ṚV. VIII, 1, 13; IX, 101, 3) und *duróṣas* (IV, 21, 6) vor. In IV, 21, 6 ist *duróṣas* Beiwort Sómas und heißt „ein böses — d. i. die Feinde vernichtendes — Feuer besitzend“. *duróṣa* wird in den beiden Belegstellen offenbar auf Menschen angewendet. In VIII, 1, 13 heißt es: „wie weggeworfene Hölzer (so richtig Ludwig) sind wir als solche geachtet worden, deren (vernichtendes) Feuer schlecht ist“ (die Partei des Sängers hat eine Niederlage erlitten). IX, 101, 3 übersetze ich: „den (Sóma) senden zu dem mit schlechtem (vernichtenden) Feuer Versehenen hin die Männer, den Sóma, mit nach allen Seiten hin gerichteter Flamme, als Opfer durch die (Preß-)Steine.“ Sóma wird geopfert. Indem er ins Feuer gegossen wird, spritzt er nach allen Seiten und soll, da er ja selbst Feuer ist (s. oben S. 68 ff.), den *duróṣa* vernichten. Vermutlich ist hier die Bedeutung auch „ein wirkungsloses Vernichtungsfeuer besitzend“, sie könnte aber auch sein: „ein böses Vernichtungsfeuer besitzend“. Bezieht man *duróṣa* in dieser Strophe als Attribut auf den Sóma, so würde seine Bedeutung gleichfalls dieselbe sein, die in der ersten angeführten Stelle *duróṣas* hat. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. So viel aber ist sicher, daß beiden Kompositis ein Substantivum *óṣa(s)* zugrunde liegt, welches „die Feinde vernichtendes Feuer“ bedeutet, also dem Sinne nach dem im Krieger flammenden *bráhman*, awestisch *x^varənah*, entspricht. — B. Geigers Deutung von *dūraoša*, Die Aməša Spəntas S. 78, Fußnote, verkennt die Bedeutung von *aoša(h)*. Auch *anaoša* als Epitheton der Rosse Miθras, Yt. X, 125, ist nicht ein Synonymon von *aməša*, sondern bedeutet „kein verderbliches Licht ausstrahlend“ (wie etwa die Pairikā = Sternschnuppen und unheilvolle Planeten).

2. Das Wunder der Kuh.

ṚV. I, 62, 9:

sánemi sakhyáṃ svapasyámānaḥ
sūnúr dādhāra śávasā sudáṃsāḥ;
āmā́su cid dadhiṣe pakvám antáḥ
páyaḥ kṛṣṇā́su rúśad róhiṇīṣu.

„Unversehrte Freundschaft erhielt wohlwirkend der Sohn (der Glut) durch die Glut, der schöne Weisheitstat wirkende; in die ungekochten Kühe hinein legtest du die gekochte Milch, in die schwarzen die leuchtende.“

Über *śávas* „Glut“, „Feuer“, „Himmelsfeuer“ s. oben S. 15, 73, 118, 120 f.

I, 180, 3:

yuváṃ páya usríyāyām adhattam,
pakvám āmā́yām áva, pū́rvyaṃ góḥ.

„Ihr beiden (nämlich die Aśvín) habt die Milch in die Leuchtende gelegt, die gekochte in die ungekochte, die vorzüglichste (Milch) der Kuh.“

II, 40, 2:

imaú devaú jā́yamānau juṣanta;
imaú támāṃsi gúhatām ájuṣṭā.
ābhyā́m índraḥ pakvám āmā́sv antáḥ
somāpūṣábhyāṃ janad usríyāsu.

„Als diese beiden *devá* (Sóma und Pūṣán) geboren wurden, waren beide (den anderen *devá*) genehm. Sie beide verbargen die ungenehmen Finsternisse. Durch beide erzeugte Índra die Gekochte in den Ungekochten, durch Sóma und Pūṣán, in den Leuchtenden.“

III, 30, 14:

máhi jyótir níhitaṃ vakṣáṇāsv;
āmā́ pakváṃ carati bíbhratī gaúḥ.
víśvaṃ svā́dma sáṃbhṛtam usríyāyāṃ,
yát sīm índro ádadhād bhójanāya.

„Ein großes Licht ist niedergelegt in den Bäuchen; ungekocht schreitet die Kuh einher, das Gekochte tragend. Alle Süßigkeit ist zusammengetragen (= vereinigt) in der Leuchtenden, (die Süßigkeit) welche Índra zum Genusse bestimmt hat.“

IV, 3, 9:

ṛténa ṛtám̐ níyatam īḷa ā́ gór
āmā́ sácā mádhumat pakvám agne;
kṛṣṇā́ satī́ rúśatā dhāsínaiṣā́
jā́maryeṇa páyasā pīpāya.

Diese Strophe ist zu unsicher, als daß ich sie zu übersetzen wagte.

VI, 17, 6:

táva krátvā, táva tád daṃsánābhir,
āmā́su pakvám̐ śácyā ní dīdhaḥ.
aúrṇor dúra usríyābhyo ví dṛḷhā́;
úd ūrvā́d gā́ asṛjo áṅgirasvān.

„Durch deine Macht (oder: Geisteskraft), durch deine Weisheitstaten (ist) das: in den Ungekochten hast du das Gekochte durch deine Kraft niedergelegt. Du hast den Leuchtenden geöffnet die festen Tore; aus dem Verschluß (oder: Stall) hast du, mit den Áṅgiras vereint, die Kühe herausgelassen.“

VI, 44, 24:

ayám̐ dyā́vāpṛthivī́ ví ṣkabhāyad;
ayám̐ rátham ayunak saptáraśmim̐;
ayám̐ góṣu śácyā pakvám antáḥ
sómo dādhāra dáśayantram útsam.

„Er ist es, der Lichthimmel und Erde auseinander gestützt hat, er ist es, der den siebenstrahligen Wagen geschirrt hat; er ist es, Sóma, der durch seine Kraft in die Kühe das Gekochte gelegt hat, den Brunnen mit den zehn Strängen.“

dáśayantra ist X, 94, 8 von den Preßsteinen gebraucht, die mit Rossen verglichen werden. Die „Stränge“ sind dort wie hier die Finger, welche die Preßsteine in Bewegung setzen und die Kühe melken. Der Brunnen ist natürlich das Euter, die „Stränge“ beim wirklichen Brunnen die Seile, mit welchen man das Wasser heraufzieht.

VI, 72, 4:

índrāsomā, pakvám āmā́sv antár
ní gávām íd dadhatur vakṣáṇāsu;
jagṛbháthur ánapinaddham āsu,
rúśac citrā́su jágatīṣv antáḥ.

„Índra und Sóma, das Gekochte habt ihr innen in den Bäuchen der Kühe niedergelegt; ihr beiden ergriffet das in ihnen nicht Festgebundene, das Leuchtende in den funkelnden, wandelnden weiblichen Wesen drinnen.“

VIII, 32, 25:

yá udnáḥ phaligám̐ bhinán,
nyák síndhūm̐r avā́sṛjat,
yó góṣu pakvám̐ dhāráyat.

„(Índra) der des Wassers Behälter gespaltet, herab die Flüsse fließen ließ, der in die Kühe das Gekochte legte.“

VIII, 89, 7:

āmā́su pakvám aíraya,
ā́ sū́ryam̐ rohayo diví,
gharmám̐ ná sā́man tapatā suvṛktíbhir
júṣṭam̐ gírvaṇase bṛhát.

„Den Ungekochten flößtest du (Índra) das Gekochte ein, die Sonne ließest du an den Himmel steigen; wie einen Kessel erhitzet im Liede durch schöne Flammen das dem Liederfreund (Índra) Genehme, Leuchtende!“

suvṛkti aus *su+ṛkti*, √ *ṛc.* Das tertium comparationis sind die Flammen, die des Opferfeuers wie die, welche im Herzen des Sängers lodern. Das „Leuchtende“ (*bṛhát*) ist die Milch; s. *bṛhát* im Wörterverzeichnis I. Daß dieses Partizipium hier und in den übrigen Strophen nicht „groß“ bedeuten kann, ist klar.

VIII, 93, 13:

tvám etád adhārayaḥ
kṛṣṇā́su róhiṇīṣu ca,
páruṣṇīṣu rúśat páyaḥ.

„Du (Índra) hast diese leuchtende Milch in die schwarzen und in die roten und in die gescheckten Kühe gelegt.“

X, 106, 11:

ṛdhyā́ma stómam̐, sanuyā́ma vā́jam!
ā́ no mántram̐ saráthêhópa yātam!
yáśo ná pakvám̐ mádhu góṣv antár
ā́ bhūtā́m̐śo aśvínoḥ kā́mam aprāḥ.

„Laßt uns den Lobgesang vollenden! Laßt uns Beute erobern! Herbei zu unserm Liede kommt hierher, ihr

beiden (Aśvín), die ihr einen gemeinsamen Schlachtwagen habt! Wie der Ruhm, wie der gekochte Met in den Kühen (diese erfüllt), so hat Bhūtā̃ṃśa den Wunsch der beiden Aśvín erfüllt."

3. Die 10. (11.) Strophe der Āprī-Lieder.

In einer bestimmten Strophe der Āprī-Lieder (I, 13, 11; 142, 11; 188, 10; II, 3, 10; III, 4, 10; V, 5, 10; VII, 2, 10 = III, 4, 10; IX, 5, 10; X, 70, 10; anders X, 110, 10) wird Agní unter dem Namen *vánaspáti* angerufen. Im Naighaṇṭuka V, 2 werden die Gottheiten zusammengestellt, welche in diesen Liedern angerufen werden, und an richtiger Stelle wird *vánaspáti* genannt, aber ganz richtig nicht von *agní* unterschieden, der sonst an dieser Stelle genannt werden müßte. Sāyaṇa ist der Ansicht, an dieser Stelle werde der Opferpfosten, d. h. der Pfosten angeredet, an welchen das Opfertier vor seiner Schlachtung angebunden wird, offenbar, weil *vánaspáti* ein oft gebrauchtes Wort für „Baum" ist und seit der Zeit der Brāhmaṇa als Opferpfosten gedeutet wird. Da nun in einigen Āprī-Liedern eine solche Deutung vollkommen ausgeschlossen ist, so verfällt er auf den Ausweg, in ihnen den „Opferpfosten" als eine Form Agnís zu erklären. In den anderen Āprī-Liedern unterscheidet er Agní von dem angeblichen Opferpfosten. S. die Stellen bei Ludwig, Bd. V, S. 316.

Auf Sāyaṇas Autorität hin setzen das PW. für I, 142, 11; 188, 10; II, 3, 10; X, 110, 10 und Graßmann für alle Stellen der Āprī-Lieder *vánaspáti* mit der Bedeutung „Opferpfosten" an.

Daß diese Bedeutung falsch ist, ergibt die bloße Betrachtung dieser Stellen. Selbstverständlich muß in ihnen allen *vánaspáti* dasselbe bedeuten. Denn die Āprī-Lieder sind nach einem ganz bestimmten Schema abgefaßt. Sie sind technische Lieder, und die Ausdrücke, welche sie enthalten, sind technische Opferausdrücke. Das technische Wort für den Opferpfosten ist aber schon im ṚV. *yū́pa*. Wäre also in diesen Liedern vom Opferpfosten die Rede, so müßte man in ihnen, da sie einen alten Typus darstellen (IIQF. II, S. 57), das Wort yū́pa dafür erwarten.

Später ist allerdings *vánaspáti* als Opferpfosten gedeutet worden. Den Übergang zeigt das letzte Āprī-Lied des ṚV., X, 110, 10. Hier werden voneinander unterschieden *vánaspátiḥ*, *śamitā́* und *devó agníḥ:* s. unten S. 168. Aber aus dem Wortlaute der Strophe ergibt sich klar, daß der Verfasser zwar nicht mehr wußte, daß diese Dreiheit eigentlich eine Einheit war, daß er aber den *vánaspáti* noch nicht mit dem Opferpfosten gleichsetzte. Denn die drei von ihm genannten „sollen die Opfergabe mit Met schmackhaft machen". Das schließt ja doch eine Deutung auf den Opferpfosten aus. Die Strophe beruht auf einem Mißverständnis der älteren Muster, wie auch das in *svádantu* vorliegende Mißverständnis zeigt.

Noch später — wenn nicht der Zeit, so der Auffassung nach — sind dann die in III, 8 vorliegenden Opfersprüche, da hier in Str. 6 und 11 *vánaspáti* sicher, und darum wahrscheinlich auch in 1 und 3 im Sinne von *yū́pa* „Opferpfosten" gebraucht ist. Im Brāhmaṇa-Ritual wird dann allgemein *vánaspáti* auf den Opferpfahl bezogen.

Im AV. V, 24, 2 heißt es:

agnír vánaspátīnām ádhipatiḥ; sá mâvatu!

„Agní ist der Oberherr der Herren des Waldes; der schütze mich!"

Schon im ṚV. ist *vánaspáti* „Herr des Waldes" eine häufige Bezeichnung der Bäume. Aber da das Feuer die Wälder im Waldbrand, und ihr Produkt, das Holz, im Opfer verzehrt, so kann das Wort natürlich auch Agní bezeichnen, und diese Verwendung des Wortes *vánaspáti* ist in der eben angeführten Stelle des AV. nur gesteigert. Diese Stelle setzt also die Bedeutung „Feuer" für *vánaspáti* voraus.

Ich führe nun die an den *vánaspáti* gerichteten Strophen der Āprī-Lieder des ṚV. an.

I, 13, 11:

áva sṛjā, vanaspate,
déva, devébhyo havíḥ;
prá dātúr astu cétanam!

„Gib, Herr des Waldes, *devá*, für die *devá* die Opfergabe frei; aufflamme des Gebers Licht!"

Der Sinn ist: Agní soll die Opfergabe, wenn er sie in Feuer verwandelt hat, nicht in sich behalten, sondern sie den *devá* ausliefern. Vgl. S. 147 f. Da er der mächtigste *devá* ist, so kann er dazu natürlich nicht gezwungen werden, auch von den anderen *devá* nicht. Deshalb fügen andere Āprī-Lieder *tmánā*, *tmányā* „von selbst" oder *rárāṇaḥ* „freudig" (AV. V, 27, 11) hinzu. — „des Gebers": vgl. die oben S. 83 angeführte Stelle des Taitt.-Br. III, 6, 5, 1, wo unserem *dātúr* der Satz *ásanad vā́jaṃ ní* entspricht.

I, 142, 11:

avasṛjánn úpa tmánā
devā́n yakṣi, vanaspate!
agnír havyā́ suṣūdati,
devó devéṣu médhiraḥ.

„Zu den *devá* hin verwandle (die Opfergaben) in Feuer, sie von selbst freigebend, Herr des Waldes! Agní macht die Opfergaben mundgerecht, der *devá*, der unter den *devá* der Leuchtende ist."

„mundgerecht", d. i. für die *devá* genießbar, indem er die Speisen und Tränke in Feuer überführt.

I, 188, 10:

úpa tmányā, vanaspate,
pā́tho devébhyaḥ sṛja!
agnír havyā́ni siṣvadat!

„Gib von selbst, Herr des Waldes, (die Opfergaben) auf den (Himmels-)Pfad zu den *devá* hin frei! Agní mache die Opfergaben mundgerecht!"

II, 3, 10:

vánaspátir avasṛjánn úpa sthād;
agnír havíḥ sūdayāti prá dhībhíḥ;
trídhā sámaktaṃ nayatu prajānán
devébhyo daívyaḥ śamitópa havyám!

„Der Herr des Waldes nahe sich, (die Opfergabe) freigebend; Agní mache die Opfergabe mundgerecht mit den Flammen; die dreifach geschmälzte führe er, der Kenner, der devische Zurichter, den *devá* zu!"

úpa sthād „nahe sich" entscheidet darüber, daß unter *vánaspáti* nicht der Opferpfahl gemeint sein kann; selbst wenn man „stehe dabei" übersetzen wollte, würde sich eine Albernheit ergeben. Denn daß der Opferpfahl davonlaufen würde, hat doch wohl der Dümmste nicht gefürchtet. — „Zurichter"; das Wort wird von dem des Opfertieres wie des Sómas gebraucht. — „Kenner", weil nur ér die Opfergaben in Feuer zu verwandeln versteht und die Wege kennt, die zu den *devá* führen.

III, 4, 10 = VII, 2, 10:

vánaspatéva sṛjô'pa devā́n;
agnír havíḥ śamitā́ sūdayāti;
sḗd u hótā satyátaro yajāti,
yáthā devā́nāṃ jánimāni véda.

„Herr des Waldes, gib (die Opfergabe) frei zu den *devá* hin; Agní, der Zurichter, mache die Opfergabe mundgerecht; und derselbe als der wahrere Hótṛ soll in Feuer verwandeln, wie er ja die Geburten der *devá* kennt."

Der letzte Nebensatz bezieht sich wohl darauf, daß er infolgedessen den geopferten Tieren zu einer Geburt als *devá*, „Lichtwesen", verhelfen kann. Denn wenn man den *devá* ganze Tiere „opfert", so will man ihren Besitz an Vieh vermehren. Solche Tiere müssen dann aber genau so, wie die in den Feuerhimmel gesandten Menschen, durch die Verwandlung in Feuer als *devá* neu geboren werden.

V, 5, 10:

yátra véttha, vanaspate,
devā́nāṃ gúhyā nā́māni,
tátra havyā́ni gāmaya!

„Wo du, Herr des Waldes, die geheimzuhaltenden Namen der *devá* kennst, dorthin laß die Opfergaben gelangen!"

Es ist selbstverständlich, daß hier unter dem „Herrn des Waldes" nicht der Opferpfosten, sondern nur Agní verstanden werden kann.

IX, 5, 10:

vánaspátiṃ, pavamāna,
mádhvā sámaṅgdhi dhā́rayā,
sahásravalśaṃ, háritaṃ,
bhrā́jamānaṃ, hiraṇyáyam!

„Den Herrn des Waldes, o Sóma, der du dich in Feuer wandelst, beträufle mit Met, mit Güssen, den tausendzweigigen, gelben, den leuchtenden, goldenen!“

Daß diese Beiwörter nicht auf den Opferpfosten, sondern nur auf das Feuer gehen können und dieses also unter dem „Herrn des Waldes“ verstanden werden muß, ist klar. Aus dem ganzen Liede aber ergibt sich, daß in ihm der Sóma mit Agní gleichgestellt wird (s. oben S. 68 ff.). Darum sind die Beiwörter so gewählt, daß sie zugleich auf den Sóma passen.

X, 70, 10:

vánaspate, raśanáyā niyū́yā
devā́nāṃ pā́tha úpa vakṣi vidvā́n:
svádāti deváḥ, kṛṇávad dhavī́ṃṣy!

„Herr des Waldes, mit dem Zügel zügelnd fahre nach dem Pfad der *devá,* du, der Kundige! Mundgerecht mache, die Opfergaben bereite der *devá!*“

Auch hier kann unter dem „Herrn des Waldes“ natürlich nur Agní verstanden werden.

X, 110, 10:

upā́vasṛja tmányā samañján
devā́nāṃ pā́tha ṛtuthā́ havī́ṃṣi!
vánaspátiḥ, śamitā́, devó agníḥ
svádantu havyáṃ mádhunā, ghṛténa!

„Gib von selbst frei, sie beträufelnd, nach dem Pfade der *devá* hin zu rechter Zeit die Opfergaben! Der Herr der Wälder, der Zurichter, der *devá* Agní sollen die Opfergabe mit Met, mit Butter schmackhaft machen!“

S. oben S. 165.

Stellenverzeichnis.

I. Vedische und Sanskrit-Texte.

Ṛgveda.

II. Awestische Texte.

Wörterverzeichnis.

I. Vedisch und Sanskrit.

II. Iranisch.

III. Griechisch.

IV. Lateinisch.

V. Germanisch.

Sachverzeichnis.

Inhalt.
